Filosofia morală a lui RICHARD M. HARE

Editor:

VALENTIN MUREŞAN

Filosofia morală

a lui

R. M. Hare

- teorie şi aplicaţii -

Cuvânt înainte

John R. Lucas

Universitatea Oxford

Coordonator

Valentin Mureşan

Filosofia morală

a lui

R. M. Hare

- teorie şi aplicaţii -

Traduceri de:

Anca-Raluca Alecu, Bianca Arhip, Marius Banu, Filotheia Bogoiu, Ana Constantinescu, Maria Cernat, Suzana Czizsek, Ioana Creiţaru, Marin A. Eugen, Camil Golub, Izabela Ghiţă, [illegible] Grigoraş, Flavius Grozoni, Radu-Petru Iliescu, Cătălin Mândrilă, Valentin Mureşan, Alexandru Sabin Lazăr, [illegible] Nicolau, Bogdan Popa, Bogdan Rusu, Dorin Si[illegible]ian, Gelu Sabău, Dragoş-Mihai [illegible]icra, Alexandra Varga, Viorel Za[illegible]u.

Cuvânt înainte

John R. Lucas

Universitatea Oxford

Coordonare, studiu introductiv şi revizuirea traducerilor

Valentin Mureşan

Universitatea din Bucureşti

Cuprins

IV. APLICAŢII

V. ANEXE

Cuvânt înainte

J. R. Lucas

R. M. Hare a jucat un rol central în filosofia morală a secolului al douăzecilea. El a eliberat discursul moral de influenţa pozitiviştilor logici. Aceştia susţineau că, deoarece enunţurile morale nu sunt nici tautologii analitice şi nici rapoarte senzoriale, ele nu au înţeles literal, fiind rostiri ce pot exprima sau induce stări emoţionale de aprobare sau dezgust, fără a avea însă nici un conţinut real. Hare a arătat că aceste critici erau greşit direcţionate. Enunţurile morale nu sunt enunţuri factuale eşuate, ci precepte care ne ghidează acţiunea. Logic vorbind, ele nu se află la modul indicativ, ci la o formă modificată a modului imperativ. Odată ce am pus discursul moral acolo unde-i e locul, putem discerne structura sa fundamentală şi descoperi diversele considerente care intră în joc atunci când trebuie să facem judecăţi despre cazurile particulare.

Trăsătura crucială a discursului moral, care îl distinge de simplele imperative pe care le folosim atunci când dăm ordine, este că e bazat pe temeiuri (*reasonable*). Discursul moral e bazat pe judecăţi morale iar judecăţile morale, fiind judecăţi, sunt bazate pe temeiuri şi, fiind bazate pe temeiuri, sunt, în viziunea lui Hare universalizabile. O mare parte dintre operele sale timpurii sunt dedicate elucidării conceptului de universalizabilitate. El îl urmează pe Kant şi susţine că o judecată morală sinceră trebuie să fie bazată pe o maximă – pe o premisă majoră morală – la care am fi gata să aderăm în toate circumstanţele, chiar dacă ar fi în dezavantajul nostru. Ca şi Kant, el a fost condus spre o poziţie rigoristă iar unele dintre criticile formulate împotriva lui sunt similare celor formulate de post-kantieni împotriva preceptelor austere ale lui Kant însuşi.

Alte critici s-au focalizat pe felul în care Hare utilizează distincţia fapt/valoare. Hare a fost nevoit să insiste pe acest aspect pentru a proteja discursul moral în faţa criticilor aduse de pozitiviştii logici, dar multora dintre criticii săi li s-a părut că el separează judecăţile morale de faptele avute în vedere într-un caz sau altul. Hare a negat acest lucru şi multe dintre articolele pe care le-a scris în perioada de maturitate au fost consacrate respingerii acestor critici, pe care le simţea adesea ca fiind bazate pe neînţelegerea poziţiei sale.

Hare nu şi-a pierdut niciodată convingerea că ţelul discursului moral este de a îndruma acţiunea şi că noi ne dezvăluim propriile angajamente morale prin acţiunile noastre. Aceasta l-a făcut, în ultimii ani de viaţă, să fie tot mai preocupat de dilemele morale particulare cu care ne confruntam în acea vreme. În aceste discuţii, ca şi în controversele pe care le-a avut cu criticii săi, el era ghidat de o profundă sinceritate în urmărirea ţelurilor sale care, combinată cu inteligenţa sa tăioasă şi subtilă, a făcut ca aportul său la dezvoltarea filosofiei morale să fie unul mereu provocator şi plin de pătrunzătoare elucidări, unul care nu va putea fi niciodată ocolit de cel ce încearcă să gândescă lucrurile cu propria sa minte pentru a ajunge la concluzii bine chibzuite.

Profesorul Valentin Mureşan a făcut un mare serviciu gânditorilor din România preocupaţi să înţeleagă ce trebuie să facem, fie ca indivizi fie ca societate în ansamblu.

Traducând aceste texte, el dă posibilitatea cititorilor săi să cunoască de la sursă pe unul dintre cei mai originali şi eminenţi filosofi analitici şi să urmeze exemplul lui Hare gândind cu propria minte problemele pe care le au, de la început până la sfârşit.

Oxford, 28 iunie, 2006

Introducere

Richard M. Hare şi tentaţia unificării teoriei morale

Valentin Mureşan

Trăim într-o lume confruntată cu grave dileme morale, de regulă ignorate în favoarea altor priorităţi. Reuşim să ne mai întrebăm, totuşi, din când în când dacă pot avea vreo justificare morală fapte cum sunt reproducerea *in vitro*, pornografia, indecenţa mediatică, avortul, sinuciderea, eutanasia, războiul; ne întrebăm ce fel de responsabilităţi avem faţă de cele întâmplate cu noi în regimul nazist sau în cel comunist. Religia, după unii, filosofia morală, după alţii, par a fi instanţele intelectuale cele mai potrivite pentru a ne ajuta să tranşăm asemenea interogaţii incomode – prima pe bază de *credinţă*, a doua pe bază de temeiuri *raţionale*. Forma cea mai sofisticată de explicare raţională a naturii fenomenului moral este *teoria etică*. Teoria etică e o *explicaţie* sistematică a ce anume este viaţa morală şi gândirea etică însaşi, explicaţie care e de regulă însoţită de formularea unui *test* general pentru evaluarea acţiunilor, opiniilor, deciziilor ori persoanelor. Aristotel a furnizat o teorie a virtuţii bazată pe o viziune metafizico-psihologică privitoare la natura umană; Kant a oferit o teorie a datoriei bazată pe gnoseologia sa transcendentală; Mill a lăsat posterităţii o teorie a acţiunii morale bazată pe psihologia asociaţionistă; iar Hare vrea să ne propună o teorie etică - ce sintetizează utilitarismul şi kantianismul - bazată pe o explicaţie logico-lingvistică a discursului moral.

Rolul pe care l-ar putea juca teoriile etice şi filosofia morală în genere în evaluarea unor cazuri concrete (în "etica aplicată") este un subiect controversat. Hare s-a dovedit a fi un susţinător al utilităţii teoriilor etice în acest proces. Există însă nu puţini contestatari, atât în tabăra filosofilor analitici anglofoni, cât şi în aceea a filosofilor continentali. Postmoderniştii, poststructuraliştii, deconstructiviştii (E. Levinas, F. Lyotard etc.) percep viaţa morală ca fiind prin excelenţă fragmentară, inaptă să fie prinsă sub legi generale şi teorii; ea e mai degrabă un teritoriu sustras judecăţii raţionale.[1] Pe aceeaşi linie,

[1] Părerea lui Hare despre acest tip de abordare e următoarea: "Se fac pe alocuri încercări de a încuraja studierea filosofilor continentali romantici, dar eu nu am considerat niciodată că acest lucru ar fi de prea mare folos pentru promovarea scopului principal al filosofiei: clarificarea gândirii noastre despre viaţa practică" (Interviu realizat în 1999 de P. Momtchiloff).

narativiştii americani (M. Nussbaum, A. MacIntyre, R. Rorty etc.) văd viaţa morală sub forma naraţiunii şi comunicării care nu pot fi obiect al unor teorii, ci doar al unor exerciţii de identificare imaginativă folosind mijloace de inspiraţie literară. Poziţia dominantă pare să fie, totuşi, cea favorabilă raţiunii, argumentului, judecăţii obiective şi teoriei, chiar dacă natura uneori prea tehnică a filosofiei morale i-a făcut pe oamenii de rând şi pe moderatorii de televiziune să apeleze mai degrabă la preoţi decât la eticieni pentru a judeca o întâmplare morală sau alta. De aici tendinţa unora dintre filosofii moralei spre simplificare, didacticism şi accesibilitate. Agresiva mişcare împotriva teoriei etice face parte din această tendinţă. R.M. Hare este unul dintre campionii scoaterii filosofiei morale din timiditatea sa teoretică.

1. Omul

Richard Mervyn Hare s-a născut la 21 martie 1919 la Backwell Down, lângă Bristol. S-a înscris la Universitatea Oxford în 1937, fiind student al Colegiului Balliol. A trebuit să-şi întrerupă studiile după doi ani, odată cu izbucnirea războiului. A plecat ca voluntar, ocolind vizita medicală, pe frontul din Asia de sud-est. A căzut prizonier la japonezi în 1942, la Singapore. A stat închis ca prizonier trei ani şi jumătate, până la sfârşitul conflagraţiei. Toată această perioadă l-a marcat sufleteşte profund. Într-o scrisoare, se arăta marcat de conştientizarea limitelor pe care le are discuţia raţională cu "fanaticii". Fanaticii sunt acei oameni ce se dedică total unui ideal abstract, fiind gata să sacrifice interesele lor şi ale celorlalţi de dragul acelui ideal; pe fanatic nu-l impresionează apelul la interesele altora.[2] După război s-a întors la Colegiul Balliol unde şi-a completat cei doi ani restanţi. Apoi a rămas să predea în acelaşi colegiu, şi a făcut-o între 1947 şi 1966. În 1947 s-a căsătorit cu Catherine Verney, cu care a avut patru copii. Din 1966 şi până în 1983 a fost profesor de filosofie morală la Colegiul Corpus Christi din Oxford. Între 1983 şi 1994 a predat la Universitatea din Florida, S.U. A.

Ca student la filosofie şi apoi ca tânăr profesor, R. M. Hare s-a aflat sub două influenţe majore: emotivismul meta-etic, la modă în epocă, un curent căruia nu i-a acceptat nici toate presupoziţiile (e.g. principiul verificaţionist al înţelesului sau teoria cauzală a înţelesului) şi nici concluzia principală, anume că discursul moral nu e altceva decât un instrument de persuasiune, o formă de propagandă. A doua a fost influenţa lui Kant, de la care a învăţat, prin cursurile lui H. Paton, că discursul moral e unul tipic imperativ, nu descriptiv, şi că el ţine de domeniul raţiunii, nu al influenţării comportamentului cu mijloace iraţionale sau cvasi-raţionale. L-a convins de acest lucru şi *logica imperativelor* - mai târziu *logica deontică* - extinderi ale logicii matematice standard ce se aflau în curs de constituire (A. Ross, G. H. von Wright, J. Hintikka). Prima sa carte, *The Language of Morals* (1952) e dedicată tocmai sondării ipotezei că limbajul moralei poate fi gândit ca un limbal prescriptiv care satisface condiţiile logicii uzuale.

Cea de-a doua carte, *Freedom and Reason* (1963), demonstrează felul în care principalele două proprietăţi ale limbajului moral, prescriptivitatea şi universalizabilitatea[3], generează o formă de argument moral de tipul "regulii de aur". Ideea surprinzătoare că meta-etica prescriptivist universală angajează logic vorbitorul să

---

[2] A. W. Price, *Richard Mervyn Hare (1919-2002),* Bigraphical Memoirs of Fellows, III, Proceedings of the British Academy, 124.
[3] Vezi N. T. Potter, M. Timmons (eds.), *Morality and Universality*, Reidel, 1985.

susţină o etică normativă de tip utilitarist a fost şlefuită în influenta sa lucrare *Moral Thinking: Its Levels, Method and Point* (1981). Aici dezvoltă teoria “celor două niveluri ale gâdnirii morale” care se conturase deja pe parcurs.[4]

La Universitatea din Florida a fost atras de organizarea unui “Centru de filosofie aplicată”, fiind convins că dezbaterile de etică aplicată au nevoie de teorii cât mai bine articulate, apte să acopere faliile dintre diferitele tradiţii etice considerate prin tradiţie ca incompatibile. Nu întâmplător şi-a numit el teoria “utilitarism kantian”, un proiect unificaţionist menit să asigure convergenţa unor teorii considerate până atunci ca incompatibile. Proiectul său unificaţionist a acoperit şi nivelul meta-etic, lucrarea *Sorting Out Ethics* (1997) stând mărturie îndelungatului său efort de a topi naturalismul, intuiţionismul şi emotivismul în prescriptivismul său universal.

R. M. Hare a fost atras, evident, şi de tema aplicativităţii teoriei sale. A scris în acest sens numeroase eseuri, adunate în volume cum sunt *Essays on Religion and Education*, *Essays on Bioethics*, *Essays on Political Morality*. Ultimul volum pe care l-a îngrijit a fost tot o culegere, *Objective Prescriptions and other essays* (1999).

A fost un om care a crezut în proiectul său de unificare teoretică mai mult decât au crezut colegii săi. Era privit ca o persoană destul de rigidă, puritană, dar care nu evita excentricităţile (să scrie, de pildă, într-o rulotă din fundul grădinii pentru a nu fi întrerupt). Studenţii şi colegii săi spun că nu-i prea plăcea să fie criticat (“M-ai ciomăgit”, i-a replicat odată lui Neil Cooper) şi că îşi impunea propriile cărţi. O strofă care circula printre studenţii de la Balliol spunea că Hare îi învăţa insistent că un “trebuie” nu poate fi dedus dintr-un “este”, dar că această teză îşi poate dovedi întru totul valoarea numai dacă o citesc ... în cartea lui (*The Language of Morals*). Totuşi, obişnuia să-şi invite studenţii la ţară la aşa-zisele *reading-parties*, unde îi învăţa, într-o manieră foarte simpatică, nu atât cum să citească, ci mai degrabă cum să *facă* filosofie. Unii s-au supărat pe el pentru răspunsurile prea scurte şi adesea prea formale la criticile pe care i le-au adresat. Lui Hare nu i se părea nimic nefiresc în asta: el le amintea că la fel se raportează şi la Platon ori la Aristotel – “luându-le argumentele unul câte unul şi tratându-le aspru, dar serios”. Nu-i plăcea cafeaua şi, cu toate că era generos cu timpul său, nu era cunoscut ca un filosof de cafenea, displăcându-i discuţiile profesionale ce depăşeau o oră şi jumătate deoarece, spunea el, e greu să ai capul limpede mai mult timp. John Lucas mărturiseşte că la a şaizeci şi noua aniversare, Hare se dovedea foarte dezamăgit că nu are discipoli şi spunea că viaţa i-a fost un eşec. “În zadar am protestat, spunându-i că a fost cel mai influent filosof al moralei din a doua jumătate a secolului al XX-lea, ale cărui argumente vor trebui analizate de toţi cei ce se vor ocupa de acest subiect. Dick era hotărât să fie dezamăgit. Era o rană din timpurile când a fost prizonier de război, o incapacitate de a se percepe prin ochii admirativi ai altor oameni. Nimeni nu era întru totul de acord cu el... Dar în filosofie nimeni nu este întru totul de acord cu altcineva”.[5] Spre sfârşitul vieţii a scris o autobiografie în care îşi mărturisea un vis: se făcea că marea ambiţie a vieţii sale, în care a crezut atât, anume aceea de a găsi o cale pentru a răspunde raţional problemelor

[4] Vezi lucrarea de eseuri critice dedicată ei: D. Seanor, N. Fotion (eds.), *Hare and Critics*, Clarendon Press, Oxford, 1988.
[5] J. R. Lucas, *Richard Hare*, Balliol Record, 2002.

etice, nu e decât o iluzie; şi vedea deja viermii filosofici care năpădesc asupra ei, după trecerea sa în neființă.[6]

A murit la 29 ianuarie 2002. Printre studenţii săi remarcabili, unii membri ai Academiei Britanice, se numără John Lucas, Bernard Williams, Peter Singer şi Richard Wollheim. În timpul vieţii sale "prescriptivismul universal" a reprezentat un subiect important al învăţământului filosofic anglo-saxon. Şi cu toate că posteritatea e mai degrabă critică faţă de teoria sa, ne vine greu să uităm, totuşi, că la sfârşitul anilor '80 peste 200 de studenţi americani îşi pregăteau doctoratul în "Hare"!

Bibliografie:

Texte ale lui Hare traduse deja în limba română:

R. Hare, *Binele; Înţeles şi universalizabilitate*, în V. Mureşan (ed), *Valorile şi adevărul moral*, Editura Alternative, 1995.

R. Hare, *Nimic nu contează. Este posibilă anihilarea valorilor?,* în V. Mureşan (ed), *Axiologie şi moralitate*, Editura Punct, Bucureşti, 2001.

R. Hare, *Libertate şi raţiune. Un exemplu practic*, în M. Flonta (ed), *Filosoful-rege?,* Humanitas, 1992.

R. Hare, *Baza filosofică a eticii psihiatrice*, în S. Bloch, P. Chodoff (ed), *Etica pshihiatrică*, Asociaţia psihiatrilor liberi, Bucureşti, 2000.

R. Hare, *Avortul şi regula de aur*, în A. Miroiu (ed), *Etica aplicată*, Editura Alternative, 1995.

Principalele opere:

R. Hare, *The Language of Morals*, Oxford University Press, 1952.

R. Hare, *Freedom and Reason*, Oxford University Press, 1963.

R. Hare, *Moral Thinking. Its Levels, Method and Point*, Clarendon, 198[illegible]

R. Hare, *Sorting Out Ethics*, Clarendon, 1997.

R. Hare, *Essays in Ethical Theory*, Oxford Un[illegible]ersity Pr[illegible] 1989.

R. Hare, *Essays on Political Morality*, O[illegible]ford [illegible]nive[illegible]ty Pre[illegible], 1998.

R. Hare, *Bioethics*, Clarendon Press, Ox[illegible]d, 19[illegible]3

Lucrări [illegible]espre fi[illegible] mo[illegible]lă a l[illegible] R. [illegible] Ha[illegible]:

Denham, [illegible] F. [illegible]ckson [illegible]flu[illegible]ţa lui [illegible]ant [illegible]re filosofiei britanice contemporane*, în A. Montefiore, V. [illegible]n (e[illegible]), *F[illegible] moral[illegible] britani[illegible]*, Editura Alternative, Bucureşti, 1998.

D. Se[illegible]or, [illegible] Fo[illegible]n (ed[illegible] *Ha[illegible]e and Critics: Essays on Moral Thinking*, Oxford University Press, 1988.

[illegible] Lan[illegible], *H[illegible]e's [illegible] levels utilitarianism*, "Utilitas", 2000.

[illegible]V. D[illegible]dson, *The Development of Hare's Moral Philosophy*, în D. Seanor, N. Fotion (eds), *Hare and [illegible]ics*, Clarendon Press, Oxford, 1988, chap. 2. (tradus în acest volum)

Lucrări generale utile pentru orientarea în filosofia morală actuală:

J. Rachels, *Introducere în etică*, Editura Punct, Bucureşti, 2000.

B. O. A. Williams, *Moralitatea*, Editura Punct, Bucureşti, 2002.

A. Montefiore, V. Mureşan (ed.), *Filosofia morală britanică*, Editura Alternative, Bucureşti, 1998.

V. Mureşan (ed.), *Valorile şi adevărul moral*, Editura Alternative, Bucureşti, 1995.

V. Mureşan (ed.), *Axiologie şi moralitate*, Editura Punct, Bucureşti, 2001.

M. Warnock, *Ethics since 1900*, Oxford University Press, 1960.

J. Rachels (ed), *Ethical Theory*, Oxford University Press, 1998.

R. Misrahi, *Qu'est-ce que l'éthique*, Armand Colin, Paris, 1997.

Z. Bauman, *Etica postmodernă*, Editura Amarcord, Timişoara, 2000.

D. Furrow, *Against Theory,* Routledge, 1995.

[6] A. W. Price, *Richard Mervyn Hare (1919-2002),* Bigraphical Memoirs of Fellows, III, Proceedings of the British Academy, 124.

2. Cadrul: “etica” şi “morala”; teoriile etice şi utilitatea lor

Lucrarea de faţă este dedicată lui R. M. Hare ca etician, ca filosof al moralei. Nu există, nici măcar în breasla filosofilor, un acord general cu privire la utilizarea termenilor “etică” şi “morală”. Primul cuvânt vine din zorii gândirii filosofice europene, de la grecescul “ēthos”, care înseamnă “caracter”, “fel de a fi” al omului şi care derivă, la rându-i, de la “ethos”, adică obicei. Cuvântul românesc “morală” provine de la latinescul “moralis”, iar « moravuri » de la “mores”; acestea reprezintă traducerea aproximativă a termenilor greceşti, referindu-se cu precădere la obiceiurile sociale care asigură unei comunităţi coerenţa internă şi deci fericirea. Nu întâmplător considera Platon virtuţile individului ca izomorfe cu virtuţile cetăţii. Dar Aristotel a fost primul care a dat cercetărilor asupra vieţii fericite numele generic de cercetări “etice” (*Topica*, 105b, 20-5), adică *cercetări privind caracterul*. El privea aşadar caracterul omului ca fiind central în discutarea problematicii vieţii politice (căreia-i era subordonată problematica etică) deoarece pleca de la propunerea plauzibilă conform căreia după cum *eşti*, aşa şi *trăieşti*. Şi tocmai tema *vieţii* fericite constituie pentru Stagirit subiectul central al unei cercetări “etice”. Fie că se referă la caracterul individului, fie la cel al societăţii, etica sau morala în acest sens originar are ca temă centrală întrebarea ce înseamnă să trăieşti fericit. Aşa se face că, mult mai târziu, pe meleagurile noastre, şi Dimitrie Cantemir înţelegea prin etică « învăţătura ce tocmeşte obiceiurile oamenilor şi cetăţilor ». În secolul al XVIII-lea, Immanuel Kant folosea distinct cei doi termeni : « morala » denumea teoria datoriilor în genere (juridice şi etice), iar « etica » se referea numai de acestea din urmă – la « datoriile virtuţii » sau « etice ». Pentru J. S. Mill, un secol mai târziu, cei doi termeni sunt pur şi simplu interschimbabili.

În secolul al XX-lea s-a răspândit punctul de vedere că « morala » sau « moralitatea » desemnează fenomenul moral *real*, individual şi social (e.g. « morala satului românesc »), iar « etica » e *studiul* acestuia, teoria filosofică *despre* morală. Un asemenea punct de vedere propune, între alţii, un influent etician, William Frankena :

> "*Moralitatea* este, sub un aspect, o întreprindere socială, nu pur şi simplu o descoperire sau o invenţie a individului pentru propria sa orientare. Ca şi limba sa, statul sau biserica, ea preexistă individului... şi va rămâne după el. Ea e un instrument al societăţii privită ca întreg menit să ghideze indivizii şi grupurile mai mici. Ea impune indivizilor anumite cerinţe care, cel puţin iniţial, sunt exterioare lor".

"*Etica* e o ramură a filosofiei; ea e *filosofie morală* sau reflecţie filosofică asupra moralităţii, asupra problemelor morale şi judecăţilor morale. Ce presupune această reflecţie e ilustrat de genul de gândire pe care îl practică Socrate în *Criton* şi în *Apologie*.

Filosofia morală ia naştere atunci când, asemenea lui Socrate, noi trecem dincolo de stadiul în care suntem dirijaţi de regulile tradiţionale şi chiar dincolo de stadiul în care aceste reguli sunt astfel internalizate încât se poate spune că suntem lăuntric ghidaţi de ele; anume trecem la stadiul în care ajungem să gândim pentru noi înşine în termeni critici şi generali (cum au început să facă grecii în zilele lui Socrate) şi să căpătăm un gen de autonomie ca agenţi morali. Putem distinge, totuşi, trei genuri de gândire legată, într-un fel sau altul, de moralitate:

1. Există cercetarea empirică obiectivă, istorică sau ştiinţifică, aşa cum e practicată de antropologi, istorici, psihologi şi sociologi. În acest caz, scopul e să descrii sau să explici fenomenele moralităţii ori să elaborezi o teorie a naturii umane care se referă la probleme morale.

2. Există apoi gândirea normativă de felul celei practicate de Socrate în *Criton* sau pe care o practică orice om care întreabă ce anume e moralmente corect (*right*), bine sau obligatoriu. Ea poate lua înfăţişarea asertării unei judecăţi normative de forma:

"Nu trebuie să încerc să scap din închisoare".
"Cunoaşterea e bună", sau
"E întotdeauna rău să dăunezi cuiva"

şi furnizării sau disponibilităţii de a furniza temeiuri (*reasons*) pentru aceste judecăţi. Sau ea poate lua forma dezbaterii cu sine ori cu altcineva asupra a ceea ce e bine sau corect într-un caz particular sau în principiu şi a formulării ulterioare a unor asemenea judecăţi normative în chip de concluzie.

3. Există de asemenea o gândire "analitică", "critică" sau "meta-etică". ... Ea nu constă din teorii sau cercetări de natură empirică ori istorică, nici nu presupune a face sau a apăra judecăţi normative sau de valoare. Ea nu încearcă să răspundă la vreo întrebare generală sau particulară despre ceea ce e bun, corect sau obligatoriu. Ea pune şi încearcă să răspundă unor întrebări de natură logică, epistemologică sau semantică cum ar fi: Care e înţelesul sau utilizarea expresiilor "(moralmente) corect" sau "bine"? Cum pot fi formulate sau justificate judecăţile etice sau valorice? Pot fi ele justificate în vreun fel? Care e natura moralităţii? Care e distincţia dintre moral şi non-moral? Care e înţelesul lui "liber" sau "responsabil" ?"[7].

Dar nu toţi autorii contemporani folosesc la fel aceşti termeni. Pentru Bernard Williams "etica" desemnează sfera largă a fenomenelor vizând datoria, fericirea, virtutea etc., pe când "morala" sau "moralitatea" e o subclasă a eticului, aceea legată de ideea orientată spre noţiunea de "datorie". "Filosofia morală" e reflecţia raţională asupra moralităţii.

> "Filosofia morală e studiul filosofic, reflexiv al anumitor valori ce privesc fiinţele umane. Vieţile oamenilor sunt impregnate de un anume simţ al valorilor etice, acestea le orientează deciziile, comentariile şi judecăţile asupra oamenilor şi acţiunilor, inclusiv propriile acţiuni. Oamenii încearcă, în grade diferite, să-şi modeleze vieţile în raport cu asemenea valori; ei cred, chiar dacă nu întru totul explicit, că unele moduri de viaţă sunt mai demne de a fi trăite decât altele şi încearcă să-şi crească copiii în spiritul respectării propriei lor viziuni asupra acestui lucru ori să-i facă să dezvolte o altă viziune despre care speră să se bucure de un respect similar. Cu excepţia cazului când duc o viaţă disperată, cei mai mulţi acceptă constrângerile morale cu privire la ceea ce fac, refuzând (de cele mai multe ori) să mintă sau să fure şi (aproape întotdeauna) să ucidă sau să mutileze pentru a obţine ceea ce vreau. În virtutea acestor lucruri, filosofia morală încearcă să înţeleagă anumite genuri de *temeiuri* pentru acţiune. Deciziile cu privire la acţiune ("Ce trebuie să fac ?") nu reprezintă singura preocupare a filosofiei morale, dar se află în centrul preocupărilor sale"[8].

---

[7] W. Frankena, *Ethics*, Prentice Hall, 1963, pp. 5-6; 3-4.
[8] B. Williams, cap. "Ethics" în A.C.Grayling (ed), *Philosophy, A Guide Through the Subject*, Oxford University Press, 1995.

În fine, alţi autori folosesc aceste cuvinte în alt fel. Nu există o regulă fixă. Pentru R. M. Hare "filosofia morală" e totuna cu "etica" şi se referă la studiul filosofic al "moralităţii". În ce sens – vom vedea mai târziu.

Ar mai trebui poate spus, cu titlu preliminar, că în timp ce etica antică era centrată pe studiul caracterului, al persoanei şi a ce înseamnă să duci o viaţă bună (vrând să arate că şi în domeniul incert şi fluid al acţiunilor umane putem avea răspunsuri întemeiate raţional, chiar dacă nu certe), era creştină aduce în prim plan ideea de "lege morală" sau "datorie" ca sistem de reglementare a treburilor publice. Modelul legalist al eticii devine dominant. Care e criteriul legilor morale – iată subiectul în dispută între moraliştii creştini, kantieni şi utilitarişti. Pentru unii e voinţa lui Dumnezeu, pentru alţii e vocea interioară a raţiunii practice, în fine, pentru alţii e obţinerea celei mai mari cantităţi de bunăstare socială. Metodele de abordare a acestei problematici variază de la autor la autor şi de la epocă la epocă.

Cum abordează Hare chestiunea? Ca şi toţi ceilalţi, o face în interiorul propriei sale paradigme filosofice. Filosofia anglo-saxonă a anilor '30-'50 ai secolului al XX-lea era definită stilistic şi metodologic prin ceea ce se numea "filosofia lingvistică": toate problemele filosofice tradiţionale, se susţinea, pot fi reformulate, în ultimă instanţă, ca probleme de limbaj; vechile teme de "ontologie" sau "metafizică" pot fi reduse, până la urmă, la probleme strict lingvistice. Deci a face filosofie înseamnă a studia înţelesul (*meaning*) cuvintelor cu încărcătură filosofică şi a încerca astfel să rezolvi aceste probleme. Convingerea filosofilor lingvistici (ceea ce nu e totuna cu filosofia limbajului![9]) era că, de la Aristotel încoace, toţi filosofii raţionali au folosit, conştient sau nu, metode lingvistice atunci când au încercat să rezolve complicatele probleme "ontologice" sau "metafizice" cu care se confruntau; ei au recurs pentru aceasta la o atentă analiză a cuvintelor ce dădeau naştere unor asemenea probleme şi nu la "ieşirea" din limbaj cu ajutorul unor pretinse capacităţi intuitive speciale sau invocând o putere aparte de a intra în contact direct cu "transcendentul". Aşa se face că, pe linia lui Wittgenstein ("orice filosofie este o critică a limbajului")[10], ei erau convinşi că prima sarcină a filosofiei morale este *înţelegerea mai bună a întrebărilor morale prin înţelegerea cuvintelor morale, a propoziţiilor morale şi a raţionamentelor morale care apar în ele*. Pe scurt, rolul principal al filosofiei morale e să ne ajute să gândim mai bine – adică mai raţional – chestiunile morale; să înţelegem mai bine logica discursului moral.

> "Funcţia filosofiei morale - sau, în orice caz, speranţa pentru care o studiez eu - este aceea de a ne ajuta să gândim mai bine problemele morale înfăţişând structura logică a limbajului în care e exprimată această gândire"[11] .

---

[9] "Filosofia limbajului" e o ramură a filosofiei, indiferent de stil, precum "filosofia ştiinţei", "filosofia dreptului" etc. "Filosofia lingvistică e "un *anume fel* de a face filosofia", anume acela care pune accentul pe studierea înţelesului cuvintelor ce ridică probleme filosofice şi, în felul acesta, încearcă să rezolve respectivele probleme (R. M. Hare, *Sorting Out Ethics*, p. 2).

[10] "Se poate spune pe bună dreptate că transformările care au avut loc în filosofia moralei în ultimii 50 de ani (scris în 1970) reflectă schimbările din gândirea lui Wittgenstein. Filosofii moralei s-au îndepărtat de la credinţa că discursul moral descrie o anume realitate obiectivă şi de la urmarea plină de încurcături a acestei credinţe - ce fel de realitate e aceasta şi cum putem să o cunoaştem. Ei au ajuns să se preocupe mai degrabă de *utilizarea* sau *utilizările* la care e supus limbajul moralei" (W.D. Hudson).

[11] R. Hare, *Freedom and Reason*, Oxford University Press, 1963.

Convingerea lui Hare era că aparentele dezacorduri dintre filosofi pot fi rezolvate deîndată ce au fost eliminate confuziile conceptuale care le sufocă dialogul. El a fost mereu tentat să creadă că reţinerile faţă de teoria sa sau criticile adresate acesteia se datorau tocmai prezenţei unor asemenea confuzii. În opinia filosofului de la Oxford, unele dintre cele mai generale cuvinte folosite în discursul moral ("trebuie", "necesar", "bine", "corect") sunt, contrar opiniei curente, cuvinte "formale", adică unele al căror înţeles poate fi redat în întregime prin proprietăţile lor logic-formale; ele au aşadar un înţeles în acelaşi fel în care au înţeles operatorii logic-formali ("toţi", "există", "non"), fără a fi nevoie pentru a le lămuri de apelul la fapte extra-lingvistice ori la percepţii de asemenea fapte (cum e nevoie, în schimb, pentru definirea cuvântului "roşu"). Concluzia pe care o trage de aici e că, sub aspect formal, "etica" – sau ceea ce el numeşte "etica teoretică" - trebuie privită ca o parte a "logicii filosofice" (în speţă, a "logicii modale").[12]

Logica deontică (o ramură a logicii modale) este un produs al secolului al XX-lea: ea este logica propoziţiilor normative sau a regulilor; e logica lui "trebuie", nu a lui "este"[13]. O propoziţie normativă e o propoziţie modală de tipul: "*Trebuie* (e obligatoriu) să faci acţiunea X"; sau "E *interzis* să faci X", sau "E *permis* să faci X" etc. Acestea sunt celebrele modalităţi practice ale lui Kant. Prin contribuţia multor logicieni şi filosofi (incluzându-l pe Hare) s-a putut arăta până la urmă că asemenea propoziţii pot constitui o logică matematică la fel de riguroasă ca şi logica standard a propoziţiilor descriptive, cu o sintaxă, semantică şi meta-logică fără cusur. Dacă propoziţia p spune că persoana x returnează împrumutul persoanei y, atunci propoziţia Op spune că e obligatoriu ca persoana x să returneze împrumutul persoanei y, iar $\forall x \forall y$ O(xRy) spune că orice persoană x trebuie să returneze împrumuturile oricărei persoane y, dacă xRy (sau R(x,y)) e o relaţie (un predicat diadic) ce înseamnă că x returnează împrumuturile lui y. Un limbaj formal se poate naşte de aici. Sensul logic-modal O ("obligatoriu") – ca şi P ("permis"), F ("interzis"), L ("liber" sau "indiferent") - funcţionează ca un operator logic unar (ca negaţia), dar după alte reguli semantice. De exemplu, într-o aşa-zisă semantică a lumilor posibile pentru logica deontică, vom spune că acţiunea p este obligatorie în lumea reală (adică propoziţia Op e adevărată) ddacă[14] acţiunea descrisă de p e făcută în orice lume posibilă deontic perfectă, adică una în care agenţi morali perfecţi înfăptuiesc toate obligaţiile şi se abţin de la toate interdicţiile, chiar dacă în lumea morală reală, imperfectă, agenţii umani nu fac asta. Această afirmaţie poate fi reformulată în termeni strict formali şi dă condiţia de adevăr pentru o propoziţie normativă de tipul Op:

$$V(Op)w_0 = 1 \text{ ddacă } \forall w_i,\ w_iZw_0,\ V(p) = 1$$

[12] "Dacă <trebuie> este un cuvânt pur formal, atunci vom putea să descoperim tot ceea ce este de ştiut despre înţelesul său şi despre regulile sale de utilizare studiind proprietăţile lui logice. Aceasta înseamnă că, în ciuda faptului că, într-un sens, el are şi proprietăţi semantice ("înţelesul său descriptiv"), acestea nu sunt o parte a înţelesului său în sens îngust". "Dacă logica în ansamblu presupune studiul cuvintelor în acest fel, acelaşi lucru va fi adevărat despre acea ramură a logicii numită *etică teoretică*. Consider etica teoretică o ramură a logicii deoarece principalul său ţel e descoperirea căilor de a determina care sunt argumentele bune cu privire la întrebările morale, sau cum să deosebim raţionamentele corecte de cele incorecte în această arie. E vorba, în particular, de o ramură a logicii modale. "Trebuie", care poate fi considerat cel mai simplu exemplu de cuvânt utilizat în mod tipic în discursul moral (pe scurt, un cuvânt moral), exprimă o modalitate deontică" (R. M. Hare, *Sorting Out Ethics*, p. 6, 4.)

[13] Vezi, pentru detalii şi complexităţi, C. Popa, *Teoria acţiunii şi logica formală*, Editura ştiinţifică şi enciclopedică, Bucureşti, 1984.

[14] *ddacă* înseamnă "dacă şi numai dacă", aşa cum *iff* înseamnă "if and only if".

În traducere: valoarea de adevăr a propoziţiei Op este 1 (adevăr) în lumea morală reală w_0 ddacă în *orice* lume morală perfectă posibilă w_i , alternativă prin relaţia Z la lumea morală reală w_0 (una în care s-ar putea transforma lumea w_0), propoziţia p e adevărată. Cum spuneam, în mod asemănător se defineşte şi negaţia, atâta doar că aici nu mai avem nevoie de conceptele de "lumi posibile", w_i , şi nici de "relaţie de alternativitate", Z:

$$V(-p) = 1 \text{ ddacă } V(p) = 0.$$

Acesta e sensul în care spune Hare că principalii termeni morali sunt "cuvinte formale", la fel ca şi "non", şi că studiul formal al acestor cuvinte e parte a "logicii filosofice" (modale). Înţelesul lor e epuizat de regulile logice cărora li se supun (de axiomele sistemului).

Pentru a fi nuanţaţi, trebuie să precizăm acum că etica e o activitate ce se desfăşoară pe *trei* paliere. Palierul fundamental e cel al eticii de ordinul II sau *meta-eticii*, care constă în studiul formal al limbajului moral – studiul logicii şi epistemologiei limbajului moral (ce înţeles au cuvintele morale, dacă există sau nu adevăruri morale, cum are loc, dacă poate avea loc, deducţia logică şi argumentarea în limbajul normativ al moralei etc.). Al doilea palier e cel al eticii de ordinul I sau *eticii normative*, care se ocupă cu aspectul substanţial (*substantial*), de conţinut al limbajului moral: aici ni se spune, după diferite criterii şi în cadrul diferitelor teorii etice, cum trebuie să acţionăm efectiv în viaţă. Teza lui Hare e că *meta-etica e fundamentul eticii normative*. Iar programul său vizează propunerea unei teorii meta-etice "prescriptivist-universaliste" din care să se poată deriva strict formal o etică normativă utilitaristă *sui generis*: o combinaţie de utilitarism şi kantianism. Această etică normativă ne ajută să trecem la al treilea nivel – acela al *eticii aplicate* –, adică la tranşarea diferitelor dispute morale concrete *folosind* o teorie etică (în ambele sensuri menţionate anterior).

Deosebirea acestor trei niveluri ale reflecţiei etice contemporane e un loc aproape comun. Iată cum o prezintă David McNaughton:

> "Filosofia morală poate fi divizată în cel puţin trei ramuri. În primul rând, e *etica practică*, studiul problemelor morale specifice: Este avortul acceptabil moral? Ce structuri am putea găsi într-o societate absolut dreaptă ? În al doilea rând, e *teoria morală*, tentativa de a dezvolta o teorie a moralităţii care să ne furnizeze o metodă generală pentru a răspunde la toate întrebările morale particulare ce se ridică în etica practică. În al treilea rând, sunt problemele legate de natura şi statutul gândirii noastre morale: Există adevăruri morale? E posibil să arătăm că o anumită viziune morală e mai bună decât alta? Reflecţia cu privire la statutul gândirii morale e numită uneori *meta-etică* pentru a o distinge de etica practică şi de construcţia teoriilor morale"[15] .

Înainte de a aprofunda sensurile "teoriei etice" la R.M. Hare şi de a explora taxonomia lor, câteva alte clarificări terminologice sunt necesare.

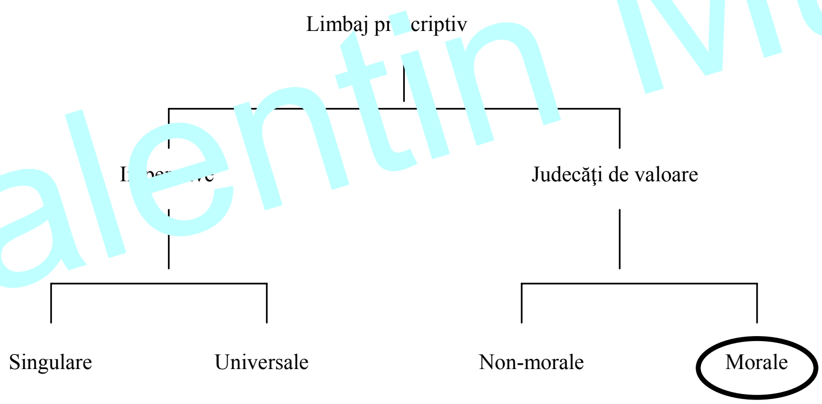
În jargonul lui Hare, limbajul moral e format din "propoziţii morale" (*moral sentences*) adică din propoziţii care conţin "cuvinte morale" (*moral words*), cele mai generale cuvinte morale fiind "trebuie" (*ought*), (moralmente) "corect" (*right*), "bun" (*good*), "practic necesar" (*must*) etc. De exemplu, "Trebuie să nu ucizi oameni" sau "Vasile este bun (cinstit, drept etc.)" sau "Acţiunea de a-ţi ţine promisiunile e corectă" sunt propoziţii morale. Nu trebuie totuşi să ne lăsăm înşelaţi de forma logică a

---

[15] D. McNaughton, *Moral Vision*, Blackwell, 1988 (1992), pp.15-16.

propoziţiilor. Propoziţia "Lămâia este galbenă" şi propoziţia "Vasile este bun" au aceeaşi formă logică (S este P): ele sunt ambele propoziţii de predicaţie, deşi aparţin unor categorii diferite: prima e o *propoziţie descriptivă* (spune cuiva că ceva are loc), pe când a doua este o *propoziţie prescriptivă* (ni-l recomandă pe Vasile). Propoziţiile descriptive sunt propoziţii la modul indicativ; ele sunt numite "enunţuri" (*statements*). Forma tipică a propoziţiilor prescriptive sunt "imperativele", propoziţiile la modul imperativ (ordinele militare, indicaţiile tehnologice, reţetele de bucătărie, cererile, rugăminţile etc.). Toate acestea sunt numite "porunci" (*commands*). De exemplu, imperativul "Închide uşa!" îţi spune ce să faci în momentul imediat următor. În schimb, propoziţia "Vei închide imediat uşa" e o propoziţie descriptivă ce formulează o predicţie despre închiderea uşii de către tine în momentul imediat următor. Ambele sunt despre acelaşi lucru (închiderea uşii de către tine în viitorul imediat), dar spun lucruri diferite (adică au un *înţeles* diferit): prima spune ce *să faci* în viitorul imediat, a doua spune că ceva va *avea loc* în viitorul imediat.

Dar numai unele propoziţii prescriptive au formă imperativă. În opinia lui Hare, propoziţiile morale *nu* sunt imperative propriu-zise. De exemplu, propoziţia morală prescriptivă "E (moralmente) corect să nu poluezi mediul înconjurător" nu e un imperativ propriu-zis. Dar propoziţiile morale implică în mod necesar[16] imperative: dacă eşti de acord că "E corect să nu poluezi mediul înconjurător" atunci nu se poate să nu fii de acord cu imperativul "Nu polua mediul înconjurător!". În concluzie, în viziunea lui Hare (dar acest punct de vedere va mai trebui argumentat), *limbajul moral e o specie de limbaj prescriptiv*. Situaţia de ansamblu e următoarea:



"Închide uşa!" e un imperativ singular. "Nu lovi niciodată un om aflat la pământ!" e un imperativ universal sau "principiu". O judecată de valoare non-morală este "Acest automobil este bun"; în acest caz, "bun" are un sens *descriptiv* ce constă dintr-o listă de calităţi tehnice: fiabilitate, demaraj, consum de benzină etc., dar şi un sens *prescriptiv*, recomandator, pe care "Acest automobil este roşu" nu îl are. O judecată de valoare

[16] Termenul englezesc e "entail", pe care îl voi traduce în continuare cu "antrenează". Relaţia de antrenare e o relaţie de implicaţie necesară: P antrenează Q înseamnă că dacă P e adevărat atunci Q nu poate să nu fie adevărat.

morală este “Vasile este bun”; aici “bun” are un sens “moral” nu pentru că ar avea un alt sens prescriptiv decât în propoziţia despre automobile, ci pentru că se aplică la lucruri diferite: “bun” în sens moral se aplică doar la oameni, la “caracterele umane”, la cele mai importante acţiuni ale noastre.[17] Termenul moral “bun” nu (doar) descrie o proprietate a lui Vasile, ci îl şi *recomandă* pe acesta. Judecata respectivă antrenează logic imperativul “Imită-l pe Vasile în ceea ce faci”.

Teza lui Hare este că principala contribuţie pe care filosofii o pot aduce la cercetarea moralei constă în elucidarea cuvintelor şi conceptelor utilizate în dezbaterile morale (dezbateri cum sunt cele despre moralitatea inseminării artificiale la o femeie în vârstă – vezi cazul Adrianei Iliescu) – prin urmare cercetarea *logicii* acestora. Discuţia conceptuală nu e inutilă. Dimpotrivă, ea poate lămuri prin sine dezbaterile din spaţiul eticii aplicate, aducând un plus de claritate, de rigoare argumentativă şi, de ce nu, furnizând o întemeiere raţională acelor criterii de evaluare morală capabile să scoată dezbaterea cotidiană din arbitrariul intuiţiilor comune şi al partizanatelor de tot felul.

Bibliografie:

Aqvist, L. *Supererogaţia şi ofensa în logica deontică; o analiză în cadrul sistemelor de logică modală aletică cu niveluri de perfecţiune*, în V. Mureşan, M. Dumitru (ed.), *Itinerarii logico-filosofice. Omagiu profesorului Cornel Popa*, Editura Universităţii din Bucureşti, 2004.
Canto-Sperber, M. *La philosophie morale britannique*, PUF, 1994.
Feldman, F. *Introductory Ethics*, Prentice Hall Inc. 1978 .
Frankena, W.K. *Ethics*, Prentice Hall Inc. 1963 .
Hudson, W.D. *A Century of Moral Philosophy*, Lutterworth Press, London, 1980.
Hudson, W. D. *Modern Moral Philosophy*, Macmillan, 1970.
Montefiore, A. *Introducere modernă în filosofia morală*, Editura ştiinţifică, [illegible].
Popa, C, *Teoria acţiunii şi logica formală*, Editura ştiinţifică şi enciclopedică, Bucureşti, 1984.
Raphael, D.D. *Moral Philosophy*, Oxford University Press, [illegible].
Singer, P. *A Companion to Ethics*, Blackwell, [illegible] ([illegible]).
Skorupski, J. *Morality and Ethics*, Routledge Encyclopedia of Philosophy CDROM.
Stoianovici, S. *Meta-etica contemporană I, II*, Editura ştiinţifică 1971.
von Wright, G. H. *Normă şi acţiune*, Editura ştiinţifică şi enciclopedică, Bucureşti, 1982.
Warnock, G. J. *Contemporary Moral Philosophy,* Macmillan, 1967, cap. V.

3. Taxonomia teoriilor (meta-)etice

Ce înţelege Hare, mai exact, prin “teorie etică”? El începe prin a da un răspuns destul de vag, în spiritul filosofiei lingvistice: “Expresia <teorie etică> acoperă încercările de a spune ce anume întrebăm atunci când formulăm întrebări morale”. Întrebările morale sunt de două feluri: de substanţă şi formale. O întrebare morală de substanţă este “Ce acţiuni e moralmente corect să facem?”. Caracteristica acestor întrebări e că li se poate răspunde numai prin apel la fapte extra-lingvistice – de pildă, fapte psihologice (e moralmente

[17] “Acest automobil este bun” şi “Vasile este bun” au un înţeles *descriptiv* diferit (calităţile pentru care-i numim buni sunt diferite), dar aceleşi înţeles *evaluativ* - o prescripţie. “Când voi vorbi, deci, despre binele moral, voi vorbi numai despre expresia ‘om bun’ şi altele similare” (R. M. Hare, *The Language of Morals*, Clarendon, Oxford, 1952, p. 140-145).

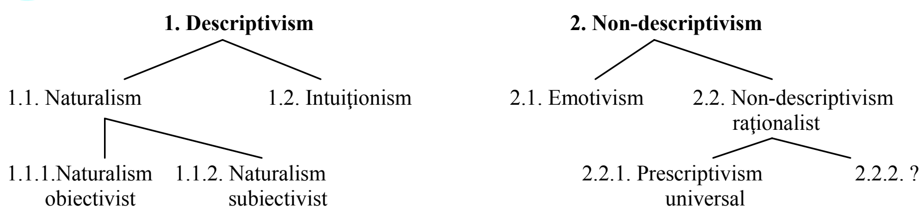
corect să facem acele acţiuni care *satisfac dorinţele* cât mai multor oameni) sau obişnuinţe sociale etc. O întrebare morală formală este “Ce înţelegem prin cuvintele morale?”. Specificul ei e că i se poate răspunde exclusiv prin apel la limbaj. De aici rezultă două sensuri ale teoriei etice: un sens substanţial (larg) şi unul formal (îngust).

În sens *substanţial*, o teorie etică este o concepţie explicativă cu privire la anumite probleme morale de substanţă (cum să acţionăm moral?), sistematizată într-un principiu moral de substanţă fundamental (e.g. principiul utilităţii, imperativul categoric, principiul dreptăţii al lui Rawls etc.).

În sens *formal*, o teorie etică e “o teorie despre *înţelesul* cuvintelor morale şi despre *proprietăţile logice* ale lor”. Hare se pretinde a fi un *sui generis* kantian: aşa cum Kant a pus “etica pură” la baza “eticii empirice”, el pune teoria formală a eticii la baza teoriei substanţiale a acesteia; utilitarismul său va fi unul fondat pe o anume meta-etică. Dar cum poate fi justificată această strategie de fundamentare? Simplu: pentru a rezolva o problemă de substanţă, trebuie să putem *argumenta raţional*; pentru a argumenta raţional în etică, trebuie să aflăm ce *reguli de raţionare* guvernează limbajul moral; or, de asta se ocupă *meta-etica*. Nu întâmplător, aşadar, sensul formal al teoriei etice e fundamental în această construcţie:

> „Înţeleg prin *teorie etică* studiul conceptelor morale, adică, dacă vreţi, studiul felului în care utilizăm cuvintele morale, al înţelesului lor în sens larg, sau a ce anume facem atunci când punem întrebări morale. Deoarece, aşa cum am argumentat deja, o parte importantă a înţelesului tuturor cuvintelor, inclusiv al cuvintelor morale, e determinat de proprietăţile lor logice, acest studiu al înţelesurilor conduce inevitabil la studiul acelor proprietăţi logice. Şi tocmai de aceea subiectul acesta are importanţă practică. Căci unul dintre cele mai importante lucruri care se cer de la filosoful moral îi este ca el (sau ea) să facă ceva pentru a ne ajuta să discutăm în mod raţional chestiunile morale. Iar aceasta presupune să ne supunem regulilor logice care guvernează conceptele. Dacă nu respectăm aceste reguli nu vom fi niciodată capabili să argumentăm raţional despre problemele morale. Prima sarcină a filosofiei, de la Socrate încoace, este studiul argumentelor; şi prima sarcină a filosofiei morale este studiul argumentelor morale, deosebirea celor bune de cele rele. Teoria etică este un instrument esenţial în ducerea la bun sfârşit a acestei sarcini prin dezvăluirea logicii conceptelor morale”[18].

De altfel, taxonomia teoriilor etice propusă în lucrarea *Sorting Out Ethics* este, de fapt, o taxonomie a teoriilor meta-etice. Iat-o:



Există, desigur, şi alte clasificări în literatura de specialitate; la Hare principala diviziune se dovedeşte a fi aceea dintre *descriptivismul* meta-etic şi *non-descriptivismul* meta-etic. Care e criteriul acestei diviziuni. După părerea lui Hare, distincţia aceasta e una semantică (*semantica* unui limbaj se ocupă de chestiuni cum ar fi înţelesul, referinţa,

[18] R. M. Hare, *Sorting Out Ethics*, Clarendon, 1997, p. 44.

adevărul etc.; *sintaxa*, în schimb, se ocupă de regulile de compoziţie ale semnelor lingvistice). Convingerea sa este că nu putem aprecia meritele sau lipsurile diferitelor teorii meta-etice fără a cerceta *teoria generală a înţelesului* (*meaning*) care stă în spatele acestor teorii. Prin urmare, putem spune acum că, în această abordare, o teorie etică în sens substanţial se bazează pe o teorie meta-etică ce se bazează, la rându-i, pe o teorie logică a înţelesului. De exemplu, o teorie utilitaristă se poate baza pe o meta-etică naturalistă (cum e cazul la Mill) sau pe una emotivistă (cum e cazul la Smart); aceste două teorii meta-etice se bazează, la rându-le, pe teoria referenţială a înţelesului, respectiv pe teoria cauzală a înţelsului. A sonda aceste structuri de adâncime ale limbajului moral înseamnă a înţelege temeiurile raţionale profunde ale unei teorii etice de ordinul întâi.

Filosofii limbajului au construit multe teorii ale înţelesului.[19] Există o "teorie referenţială a înţelesului" care se află în spatele meta-eticilor naturaliste şi intuiţioniste. Există o "teorie verificaţionistă a înţelesului" care subdetermină teoriile meta-etice emotiviste de tipul celei susţinute de A. Ayer. Există apoi "teoria cauzală sau psihologică a înţelesului" aflată în subsolurile meta-eticii emotiviste a lui C. Stevenson. În fine, în spatele teoriei meta-etice prescriptiviste a lui R.M. Hare se află o "teorie a înţelesului ca utilizare".

Iată cum stau lucrurile în cazul cuplului format din teoria "referenţială" a înţelesului şi meta-eticile naturalistă şi intuiţionistă. Teoria referenţială a înţelesului susţine că înţelesul unui cuvânt este ceea ce *numeşte* acel cuvânt sau acel ceva la care *se referă* acel cuvânt. Această vizare a referentului se poate face printr-o definiţie ostensivă (i.e. o definiţie prin indicarea directă a obiectului desemnat de cuvânt) sau printr-o definiţie verbală (numirea sau referirea la obiectul vizat se face în alţi termeni). De exemplu, dacă vreau să spun ce înţeleg eu prin cuvântul "roşu" pot spune: "roşu" e *acea* culoare - unde cuvântul "acea" e însoţit de un gest de a arăta un material colorat într-un anume fel. Sau pentru a spune ce înţeleg prin cuvântul "Primul ministru al României" pot arăta pur şi simplu spre Călin Popescu Tăriceanu şi lumea va înţelege. Sau pot folosi o definiţie verbală, identificându-l pe Tăriceanu prin expresia "acea persoană care prezidează acum Guvernul României". Evident, înţelesul, în acest sens al cuvântului, se schimbă în timp. *Mutatis mutandis*, vom spune că în propoziţia *morală* "X este bun", predicatul "bun" capătă înţeles prin aceea că se *referă* la ceva, anume la o anumită *calitate* a lui X. Întrebarea e: ce fel de calitate, cu atât mai mult cu cât "bun" are un sens moral? Există oare calităţi *morale*, la fel cum acceptăm că există calităţile fizice?

Aşa-zisul *naturalism* meta-etic (Aristotel, Mill, Spencer etc.) susţine că "bun" se referă la – şi e definibil prin – o listă de calităţi *naturale* (adică non-morale). Despre Mill s-a spus, în acest sens, că ar susţine că "bun" înseamnă "produce plăcere". Deci "X este bun" înseamnă X produce plăcere. În general, vom spune că "X este bun" $=_{df}$ "X are proprietatea P", unde P este o proprietate naturală, non-evaluativă, sesizabilă empiric.

Dar aceeaşi teorie referenţială a înţelesului s-a aflat şi în spatele aşa-zisului *intuiţionism* meta-etic (Moore, Ross etc.). Pentru intiuţionişti, "bun" desemnează o proprietate *non-naturală* (una *sui-generis* morală) ce ar aparţine în mod obiectiv lui X şi care ar putea fi sesizată nemijlocit nu prin simţurile uzuale, ci printr-o presupusă "intuiţie morală". Această teorie meta-etică presupune două teze ce au părut multora foarte problematice. Mai întâi, că există calităţi *non-naturale* (propriu-zis morale) ale acţiunilor

---

[19] Vezi pentru detalii W.D. Hudson, *Modern Moral Philosophy*, Macmillan, 1970.

şi stărilor de lucruri, calităţi la care se referă cuvintele morale: de exemplu că există o calitate non-naturală a binelui (Moore) sau că există fapte sociale moralmente bune ce ne sunt accesibile printr-un simţ moral *sui-generis* (Ross). În al doilea rând, că omul posedă o facultate de aprehendare directă a acestor calităţi morale, deosebită de simţurile corporale, anume un "simţ moral" (analogul a ceea ce artiştii numesc "simţul estetic").

Toate aceste presupoziţii au fost contestate de critici - inclusiv teoria referenţială a înţelesului - şi au fost încetul cu încetul abandonate împreună cu meta-etica pe care o întemeiau.

Să vedem acum felul în care procedează Hare pentru a distinge între ceea ce el numeşte teoriile meta-etice descriptiviste şi cele non-descriptiviste? El adoptă în acest scop o teorie particulară a înţelesului lingvistic, *teoria condiţiilor de adevăr* (*truth-conditions*) (D. Davidson, A. Tarski). Conform acesteia, a pricepe înţelesul unui enunţ (al unei propoziţii descriptive) înseamnă a pricepe care sunt condiţiile de adevăr ale acelui enunţ, adică ce anume fapte trebuie să aibă loc pentru ca enunţul în cauză să fie adevărat. Prin "condiţiile de adevăr" ale enunţului P referitor la obiectul O se înţelege *calităţile descriptive* ale lui O care sunt *necesare şi suficiente* pentru ca asertarea enunţului P să fie *adevărată*. De pildă, condiţiile de adevăr ale enunţului "X este o persoană bună" sunt acele calităţi descriptive ale lui X (conform standardelor mele actuale, standarde ce se pot schimba) care, dacă sunt posedate de X, reprezintă o condiţie necesară şi suficientă pentru a face acel enunţ.[20]

Prin urmare, eu înţeleg *ce înseamnă* enunţul "Vasile e sărac" dacă ştiu care sunt condiţiile sale de adevăr, i.e. ce proprietăţi descriptive trebuie să aibă Vasile (dat fiind convenţiile noastre lingvistice) pentru a putea spune că "Vasile e sărac" e un enunţ adevărat. Să zicem că această proprietate descriptivă e să nu aibă o avere mai mare de 50.000 de euro. Dacă aşa ar sta lucrurile, atunci ni s-ar părea absurd să-l numim pe Vasile "sărac" dacă ar avea o avere de 40.000 de euro. Dar s-ar putea ca, odată cu integrarea europeană şi cu progresul economic, românii să-şi schimbe treptat standardele de înţeles (i.e. condiţiile de adevăr) pentru cuvântul "sărac" şi să spună că "sărac" e numai acela care are o avere mai mica de 500.000 de euro. Atunci şi înţelesul enunţului "Vasile e sărac" se va schimba în întregime şi vom spune că, într-adevăr, Vasile al nostru e sărac.

Acesta e cazul propoziţiilor descriptive. Dar ce se întâmplă cu propoziţiile morale? Privind în istorie, e uşor de constatat că există meta-eticieni care consideră că propoziţiile morale sunt nici mai mult nici mai puţin decât *propoziţii descriptive*. Aceştia sunt *descriptiviştii* etici puri. În opinia lor, înţelesul propoziţiilor morale, la fel ca şi al celor descriptive, e *în întregime* determinat de condiţiile lor de adevăr; şi aceasta se întâmplă pur şi simplu pentru că propoziţiile morale nu sunt decât *enunţuri factuale*.

Pe de altă parte, un *non-descriptivist* meta-etic susţine că înţelesul propoziţiilor morale nu e *în întregime* determinat de condiţiile lor de adevăr (chiar dacă parţial poate fi), căci înţelesul global al unei propoziţii morale (care nu e un *enunţ*!) mai conţine şi elemente de înţeles (aşa-zisul "înţeles evaluativ") care nu depind de condiţiile de adevăr (aşa cum depinde aşa-zisul "înţeles descriptiv"). Aşa se face că Hare conchide:

> „*Descriptivistul* crede că dacă condiţiile de adevăr ale unui enunţ moral (*moral statement*) s-au schimbat, atunci şi înţelesul (*meaning*) său trebuie să se fi schimbat în întregime; dar un *non-*

[20] R. M. Hare, *Sorting Out Ethics*, p. 53.

descriptivist susţine că lucrurile nu stau aşa. El crede că e posibil ca un enunţ moral să îşi păstreze acelaşi *înţeles evaluativ* dar să-şi schimbe înţelesul său descriptiv, deci condiţiile sale de adevăr şi semantica sa"[21].

Prin urmare, descriptivistul meta-etic (adică naturalistul de felul lui Mill şi intuiţionistul de felul lui Moore) e acela care crede că propoziţiile morale sunt enunţuri care nu doar că au anumite condiţii de adevăr ci, mai mult, că aceste condiţii de adevăr sunt *tot* ceea ce se cere pentru a determina înţelesul propoziţiilor morale. Non-descriptivistul meta-etic neagă această clauză: el crede că deşi propoziţiile morale pot avea, eventual, condiţii de adevăr (deci o dimensiune descriptivă), înţelesul lor nu depinde în întregime, sau chiar nu depinde deloc, de aceste condiţii de adevăr (căci ele au şi o dimensiune tipic evaluativă, non-descriptivă).

> „În sensul tare, o propoziţie nu e descriptivă (i.e. nu e pur descriptivă) decât atunci când înţelesul ei e determinat *în întregime* de condiţiile de adevăr. Descriptivismul etic este concepţia care susţine că aceasta este adevărat cu privire la propoziţiile care exprimă judecăţi morale. Non-descriptiviştii etici, inclusiv prescriptiviştii, pot admite imediat că există un element în înţelesul judecăţilor morale (*înţelesul descriptiv*) care *este* determinat de condiţiile de adevăr; dar ei diferă de descriptivişti prin aceea că gândesc că există şi un *element suplimentar* în înţelesul acestora, cel prescriptiv sau evaluativ sau, la autorii mai vechi, cel emotiv, care nu este astfel determinat, ci exprimă prescripţii, evaluări sau atitudini pe care le aprobăm fără a fi constrânşi de condiţiile de adevăr"[22].

Să revenim acum la clasificarea lui Hare. Descriptivismul meta-etic e de două feluri: naturalist şi intuiţionist. *Descriptivismul naturalist* susţine că înţelesul enunţurilor morale e determinat în întregime de condiţiile lor de adevăr, iar condiţiile de adevăr constau în posedarea unor proprietăţi *naturale* (non-morale) de către acţiunea, persoana etc. despre care se face enunţul moral. *Descriptivismul intuiţionist* diferă de primul doar prin presupoziţia că respectivele proprietăţi nu sunt naturale, ci *morale sui-generis*.

După cum se vede din schemă, descriptivismul naturalist e, la rându-i, de două feluri: descriptivism naturalist obiectivist şi descriptivism naturalist subiectivist. Din perspectiva *naturalismului obiectivist*, proprietăţile care constituie condiţiile de adevăr sunt naturale *şi obiective*. Din perspectiva *naturalismului subiectivist*, proprietăţile care constituie condiţiile de adevăr sunt naturale *şi subiective* (se referă la *atitudinile* vorbitorului sau ale altor oameni). Din primul punct de vedere, propoziţia morală "Vasile e bun" exprimă un *enunţ* ale cărui condiţii de adevăr (înţelesul) sunt acele *proprietăţi descriptive* ale lui Vasile (e.g. sărac) care sunt necesare şi suficiente (în societatea noastră de azi) pentru ca asertarea enunţului să fie *adevărată*. În acest caz, vom spune că "Vasile e bun" înseamnă "Vasile e sărac". Din al doilea punct de vedere, propoziţia morală "Vasile e bun" înseamnă "Eu îl aprob pe Vasile" sau "Românii îl aprobă pe Vasile". O propoziţie morală e de data aceasta un enunţ *despre* o stare subiectivă, la fel ca şi propoziţia "Mie îmi place vinul": aceasta din urmă *descrie* o stare interioară de plăcere a mea. Naturalismul subiectivist este aşadar "acel gen de descriptivism naturalist care susţine că înţelesul lui 'trebuie' şi al altor termeni morali este să descrie atitudinile sau sentimentele oamenilor – de exemplu să atribuie oamenilor în general, sau celui care spune o propoziţie, o atitudine sau un sentiment de aprobare sau dezaprobare a unui anumit gen de fapt. Aceasta vrea să spună că e vorba de enunţarea unui fapt non-moral, psihologic despre vorbitor sau despre oameni în general – un fapt care poate fi descoperit prin observaţie sau poate fi raportat

[21] R. M. Hare, *Sorting Out Ethics*, p. 52.
[22] R. M. Hare, *Universal Prescriptivism*, în P. Singer (ed.), *A Companion to Ethics*, Blackwell, 1991.

introspectiv. Tocmai de aceea teoria este una naturalistă. Dar faptul avut în vedere (care stabileşte adevărul unei judecăţi morale şi este prin urmare condiţia sa de adevăr) în loc să fie, ca şi în exemplul anterior, unul despre ceea ce s-ar întâmpla în societate ..., este un fapt *subiectiv* despre ceea ce oamenii dezaprobă”[23].

Naturalismul obiectivist e de o mare varietate, după cum rezultă şi din schema ce urmează. Aşa cum am spus, această teorie meta-etică susţine că enunţul „Acţiunea X e moralmente corectă” e adevărat ddacă acţiunea X are proprietatea (naturală) obiectivă de a produce fie:

- plăcerea agentului de referinţă (egoism hedonist); fie
- plăcerea celor mai mulţi oameni (utilitarism hedonist, Mill); fie
- superioritatea speciei (evoluţionism etic, Spencer); fie
- înflorirea fiinţei umane (*eudaimonia*) (Aristotel); fie
    - ceea ce e cerut de Dumnezeu în cărţile sfinte (etica teologică).

Toate aceste filosofii morale tradiţionale conţin în ele, tacit, presupoziţia meta-etică a descriptivismului naturalist obiectivist.

Strategia meta-etică a lui Hare a fost aceea de a face loc propriei sale teorii (“prescriptivismul universal”) criticând diferitele teorii adverse şi reţinând totodată părţile lor bune. E drept că în cele mai multe cazuri el a beneficiat de criticile formulate deja de autori anteriori. Descriptivismul naturalist nu a scăpat unor asemenea critici. Una dintre cele mai celebre, articulată la începutul secolului XX de către G. E. Moore, a fost cea numită “eroarea naturalistă” (*naturalistic fallacy*) – o eroare care subminează, în opinia lui Moore, orice formă de naturalism. Iată una dintre formulările ei. Un naturalist obiectivist cum e J. S. Mill, de exemplu, ar trebui să susţină teza conform căreia "criteriul *binelui* sau esenţa sa constă în asigurarea fericirii generale" iar "prin fericire se înţelege *plăcerea* şi *absenţa durerii*". Cu alte cuvinte, cuvântul moral “bine” e definit în termeni naturalişti-descriptivi, anume prin producerea unei stări psihice de plăcere, cuantificabilă şi măsurabilă empiric. Bine $=_{df.}$ ceea ce produce plăcere. După părerea lui Moore, tocmai aceasta e greşeala naturaliştilor - “eroarea naturalistă” – anume să defineşti termenii valorici prin termeni descriptivi. De ce e aceasta o eroare? Iată de ce.

Naturalismul defineşte “bun” prin proprietatea D = “ceea ce produce plăcere”. Atunci rezultă că propoziţia “D nu este bun” este o *autocontradicţie* căci înseamnă “Ceea ce produce plăcere nu este ceea ce produce plăcere”. Iar întrebarea: “Este D bun?” (“Este ceea ce produce plăcere bun?”) e o *întrebare închisă*, adică *fără sens*, căci e tautologică: “Este ceea ce produce plăcere ceea ce produce plăcere?”. Dar bunul simţ şi istoria eticii ne spun că o întrebare de tipul “Este D bun?” (“Este ceea ce produce plăcere bun?”) este o *întrebare deschisă*, adică una care *are sens* să fie pusă deoarece poate primi fie un răspuns *afirmativ,* fie unul *negativ* (vezi disputa dintre utilitariştii hedonişti şi oponenţii lor). Deci definiţia lui “bun” în termeni naturalişti (descriptivi) e o greşeală. În general vorbind, etica nu poate fi întemeiată pe principii analitice, cum e cel de mai sus, atribuit de Moore utilitariştilor (Ceea ce este bun este (prin definiţie) ceea ce produce plăcere şi diminuează durerea). Principiile eticienilor naturalişti trebuie să fie sintetice (de substanţă). “Propoziţiile despre bine sunt, în realitate sintetice, niciodată analitice”. "Există, deci, un gol logic de un anume fel între "bine", utilizat în acest sens evaluativ, şi orice asemenea descripţie naturalistă precum "produce plăcere", "conduce la evoluţie", "împlineşte voinţa lui Dumnezeu" etc.”.[24]

---

[23] R. M. Hare, *Universal Prescriptivism*, în P. Singer (ed.), *A Companion to Ethics*.
[24] W.D. Hudson, *Modern Moral Philosophy*, pp. 31, 79.

Revenind la exemplul nostru cu Vasile, Moore ar spune desigur că e greşit să definim "bun" prin proprietatea naturală "sărac", adică să spunem că "bun" $=_{df.}$ sărac şi că, prin urmare, "Vasile e bun" *înseamnă* "Vasile e sărac". E greşit pentru că, dată fiind folosirea comună a limbii, *are sens* să întreb (i.e. e o "întrebare deschisă" – una căreia i se poate răspunde cu da sau nu, în funcţie de fapte): Este un sărac (moralmente) bun? (căci, în realitate, ştim că există săraci răi, de pildă săraci criminali). Or, dată fiind definiţia naturalistă de mai sus a lui "bun", acest fel de întrebare nu are sens, deoarece prin substituirea în întrebare a lui "bun" cu "sărac" rezultă întrebarea "închisă": "Este un sărac sărac?"

O critică adusă naturalismului subiectivist a fost aceea că transformă propoziţiile morale în *judecăţi de gust*, analoge judecăţilor "Mie îmi place vinul"/"Mie nu-mi place vinul". "Vasile e bun" înseamnă "Eu îl aprob pe Vasile", iar "Vasile e rău" înseamnă "Eu îl dezaprob pe Vasile". Aceste propoziţii *descriu stări subiective* ale vorbitorului. Neajunsul care rezultă de aici e că nu mai e posibilă contrazicerea în disputele morale, ceea ce e împotriva întregii noastre experienţe în materie de dispută etică – disputa etică duce la rezultate şi progresează numai dacă se confruntă argumente şi contraargumente. Şi aceasta pentru că doi interlocutori care aparent se contrazic, asertând cele două enunţuri despre Vasile, în realitate *nu* se contrazic: ei au ambii dreptate deoarece ambele propoziţii sunt simultan adevărate (ele *descriu* atitudinile subiective diferite pe care *le au* cei doi vorbitori). Rezultă faptul grav că negaţia logică nu mai poate funcţiona în limbajul moral, deci principiile logice îşi vor găsi şi ele cu greu locul în acest limbaj, ceea ce înseamnă un inacceptabil derapaj în iraţional, în simple conflicte umorale, disputa morală raţională propriu-zisă nemaifiind posibilă. Or, spre deosebire de judecăţile de gust, judecăţile morale admit întrebarea "de ce?". Într-o dispută tipic morală noi trebuie să putem întreba "*De ce* avortul e incorect moral?" Răspunsul la această întrebare trebuie justificat prin *temeiuri* (*reasons*), adică prin considerente obiective sau subiective care susţin/descurajează avortul; un asemenea temei – nu de primă instanţă, ci de ultimă instanţă - ar putea fi principiul utilităţii. Dar e absurd să răspund la această întrebare spunând: pentru că aşa-mi place mie. Pe de altă parte, e fără sens să ceri temeiuri la chestiuni de gust, întrebând, de pildă, "De ce îţi plac blondele?". Judecăţile morale nu exprimă însă asemenea preferinţe individuale, ci reglementează comportamentul *social*, stabilindu-i anumite limite care sunt *impuse* de instituţiile sociale spre binele tuturor; ele nu sunt chestiuni intime.

Un alt reproş adus naturalismului e căderea sa în *relativism*. Dacă în România condiţia de adevăr pentru ca o persoană să fie numită "bună" e ca ea să fie *săracă*, iar în S.U.A. condiţia de adevăr pentru ca o persoană să fie numită "bună" e ca ea să fie *bogată* (condiţiile de adevăr sunt schimbătoare), atunci un român care zice "Vasile e bun" – când Vasile e realmente sărac - spune un adevăr; iar un american care zice "Vasile e rău" spune tot un adevăr. Deci românul şi americanul se contrazic, deşi ambii au dreptate. Dacă pentru un român "bun" înseamnă *sărac*, atunci propoziţia "Un om bun e un om sărac" e, pentru el, analitic adevărată. Dacă pentru un american "bun" înseamnă *bogat*, atunci propoziţia "Un om bun e un om sărac" e *autocontradictorie*. Deci un american nu poate spune *din motive de logică* ceea ce poate spune românul. Atât el cât şi românul par să fie închişi în propria lor carcasă lingvistică şi culturală, fiecare având propriile ei standarde pentru cuvintele morale, fără a putea comunica între ei. Descriptiviştii, spun aşadar criticii, ne forţează să acceptăm moravurile unei *anumite* societăţi, în care se întâmplă să ne aflăm, sub ameninţarea autocontradicţiei. Aceasta este teza tare a *relativismului cultural*. Suntem închişi într-o anumită cultură care fixează propriile "condiţii de adevăr" pentru propoziţiile morale, fără a avea posibilitatea comunicării interculturale. Neajunsul descriptivismului în genere e că nu poate conferi cuvintelor morale înţelesuri *transculturale*. Aceasta face ca românul şi americanul să aibă ambii dreptate atunci când (în aparenţă) se contrazic. Acest lucru e posibil pentru că între ei există o prăpastie de înţeles şi aceasta pentru că am presupus că *regulile de înţeles sunt relative la o cultură dată şi la limba ei*. Imaginea de ansamblu pe care ne-o oferă

descriptivistul e aceea a unei omeniri formată dintr-o sumă de comunităţi culturale închise, cu reguli distincte, în care valorile universale tind să-şi piardă sensul. Nu putem ieşi din acest impas, e de părere Hare, decât dacă descoperim reguli de înţeles independente de contextul cultural, reguli transculturale, universale, şi acestea nu pot fi decât regulile *logice*.[25]

Şi *descriptivismul intuiţionist* cade în acelaşi păcat. El susţine că înţelesul enunţurilor morale e determinat *în întregime* de condiţiile lor de adevăr, iar condiţiile de adevăr constau în posedarea unor proprietăţi *specific morale* (numite uneori „non-naturale") de către acţiunea, persoana etc. despre care se face enunţul moral sau în existenţa unor convingeri morale larg împărtăşite („intuiţii") (Moore, Prichard, Ross). „Cealaltă varietate de descriptivism, *intuiţionismul*, se prăbuşeşte în relativism într-un mod şi mai simplu. Intuiţionismul este doctrina conform căreia condiţiile de adevăr ale judecăţilor morale, care le conferă înţelesul, constau în conformitatea cu datele pe care e necesar să ne bazăm raţionamentele morale şi cu care concluziile acestora trebuie să concorde; iar aceste date sunt (într-o variantă) *convingerile morale comune pe care le au toţi oamenii educaţi moral.* Deoarece aceste convingeri vor varia de la o societate la alta, rezultatul la care duce intuiţionismul este, din nou, ancorarea raţionării noastre morale în ceva relativ la societăţi particulare. Sigur, există convingeri care sunt comune majorităţii societăţilor; dar există şi altele care nu sunt aşa, iar intuiţioniştii nu oferă nici o cale pentru a spune care sunt datele care se bucură de autoritate"[26].

Să rezumăm, în încheiere, reflecţiile lui Hare despre descriptivism. Acesta este fie naturalist, fie intuiţionist. Distincţia e făcută utilizând teoria semantică a condiţiilor de adevăr. Fie propoziţia descriptivă ("enunţul") non-morală (P): "Vasile e sărac". Conform teoriei condiţiilor de adevăr cu privire la înţeles, înţelesul lui P e determinat *în întregime* de condiţiile sale de adevăr, i.e. de acele *calităţi descriptive* ale lui Vasile care sunt necesare şi suficiente (conform standardelor noastre de la un moment dat) pentru ca P să fie *adevărată*. Aceste calităţi descriptive sunt fixate de societate printr-o definiţie (sau, mai vag, o explicaţie a înţelesului) lui "sărac" $=_{df}$ lipsit de avere. Deci P *înseamnă* că Vasile e lipsit de avere. Deci ceea ce trebuie să aibă realmente loc pentru ca P să fie adevărată e ca Vasile să fie realmente lipsit de avere.

Ei bine, *descriptivismul metaetic* extinde acest model semantic la propoziţiile morale: propoziţiile morale exprimă *enunţuri* ale căror înţeles e *în întregime* determinat de condiţiile lor de adevăr.

Descriptivismul naturalist obiectivist: susţine teza: condiţiile de adevăr sunt definibile în termeni de proprietăţi naturale (=non-morale) obiective. Bun $=_{df}$ sărac. Aşadar, propoziţia morală "Vasile e bun" exprimă enunţul "Vasile e sărac", cu alte cuvinte Vasile nu are avere (un *fapt obiectiv*).

Propoziţiile morale sunt în realitate enunţuri despre fapte non-morale (naturale) obiective.

Descriptivismul naturalist subiectivist susţine teza: condiţiile de adevăr sunt definite în termeni de fapte naturale subiective: bun $=_{df}$ vorbitorul (sau oamenii în general) *are (au) un sentiment de aprobare* faţă de subiectul propoziţiei. Prin urmare, propoziţia morală

[25] "*Naturalismul* se prăbuşeşte în relativism în felul următor. Dacă înţelesurile cuvintelor morale sunt explicate în termeni de condiţii de adevăr, atunci ceea ce va determina în ultimă instanţă adevărul sau falsitatea judecăţilor morale vor fi condiţiile de adevăr particulare care se acceptă că determină înţelesul cuvintelor morale într-o societate dată" (R. M. Hare, *Universal Prescriptivism*, în P. Singer (ed.), *Op. cit.*).

[26] R. M. Hare, *Universal Prescriptivism*, în P. Singer (ed.), *Op. cit*.

"Vasile e bun" exprimă enunţul "Eu îl aprob pe Vasile" (sau "Oamenii îl aprobă pe Vasile") (iar acesta e un *fapt subiectiv* - psihologic).

Propoziţiile morale sunt în realitate enunţuri despre fapte non-morale (naturale) subiective.

Descriptivismul intuiţionist susţine teza: condiţiile de adevăr sunt definite în termeni de "intuiţii sau convingeri general împărtăşite". Există, prin urmare, calităţi morale *sui-generis*, aprehendabile printr-un simţ moral *sui-generis*. Prin urmare, propoziţia morală "Vasile e bun" exprimă enunţul "Vasile are proprietatea morală a bunătăţii" sau "Există în societate o <intuiţie> sau anumite convingeri morale că Vasile e bun" (iar existenţa acestui *fapt moral* ne este accesibilă printr-un "simţ moral" *sui generis*).

Propoziţiile morale sunt în realitate enunţuri despre existenţa unor proprietăţi morale obiective *sui-generis* sau despre existenţa în societate a unor convingeri morale subiective.

Naturalismul şi intuiţionismul ar putea fi altfel distinse între ele prin următoarele trăsături principale:

Naturalismul:
1) Cuvintele morale sunt definibile în termeni de proprietăţi descriptive *naturale* (non-morale), obiective sau subiective.
2) Propoziţiile morale sunt echivalente cu enunţuri despre fapte obiective sau subiective non-morale.
3) Înţelesul propoziţiilor morale este conferit *în întregime* de condiţiile lor de adevăr care sunt date în termeni de proprietăţi *naturale* (non-morale) ale lucrurilor.

Intuiţionismul:
1) Cuvintele morale nu pot fi definite printr-o listă de proprietăţi naturale (non-morale), ci referă la calităţi morale (non-naturale) *sui generis*.
2) Propoziţiile morale sunt enunţuri *sui generis* despre fapte morale discernabile printr-o intuiţie morală sau prin apel la convingerile morale socialmente încetăţenite.
3) Înţelesul propoziţiilor morale este conferit în întregime de condiţiile lor de adevăr care sunt date în termeni de proprietăţi *morale* ale lucrurilor.

Bibliografie:

Ayer, A. *Language, Truth and Logic*, Gollancz, 1936.
Flonta (ed), M. *Filosoful-rege ?,* Humanitas 1992.
Hare, R. *Sorting Out Ethics*, Clarendon, 1997.
Hudson, W. D. *A Century of Moral Philosophy,* Lutterworth Press, Guildford and London, 1980.
Hudson, W.D. *Modern Moral Philosophy*, Macmillan 1970.
Mayo, B. *The Philosophy of Right and Wrong*, Routledge 1986.
Moore, G. *Principia Ethica*, Cambridge University Press, 1959 (1903), cap. 39 - 44.

Prichard, H.A. "Does Moral Philosophy Rest on A Mistake ?", Mind, vol. XXI, no. 8, Jan. 1912.
Ross, W.D. *The Right and the Good*, OUP 1930.
Singer, P. (ed), *A Companion to Ethics*, Blackwell 1991.
Warnock, M. *Ethics since 1900*, OUP,1960.

4. Intuiţionismul deontologist al lui William David Ross

David Ross (1877-1971) a fost profesor de filosofie la Oxford şi rector al universităţii. Specialist în filosofie greacă, el a fost cel care a editat celebra ediţie Oxford a operei lui Aristotel. În anii '30 a publicat două lucrări influente de filosofie morală: *The Right and the Good* (1930) şi *Foundations of Ethics* (1939). Ross a propus un intuiţionism etic original, sub influenţa lui G. Moore şi H. Prichard, lucrările sale fiind considerate punctul culminant al intuiţionismului etic, o doctrină ce domina filosofia morală britanică, în diverse forme, de două sute de ani. A fost, mai întâi, în secolele al XVIII-lea şi al XIX-lea intuiţionismul clasic sau teoria "simţului moral" (*moral sense*) (Shaftsbury, Hutcheson, Whewell). Această tradiţie a fost continuată în secolul al XX-lea sub forma unor teorii intuiţioniste prin excelenţă meta-etice, în noul context al filosofiei analitice dominante (G. Moore, H. Prichard, D. Ross)[27]. Dar în timp ce G. Moore, în primii ani ai secolului, încerca să combine meta-etica sa intuiţionistă cu utilitarismul, câteva decenii mai târziu Ross propunea un intuiţionism neconsecinţionist (deontologist), ce se pretindea atât anti-utilitarist cât şi anti-kantian.

La începutul secolului al XX-lea, deontologismul etic era în Anglia o doctrină aproape uitată. Renaşterea lui s-a făcut graţie celebrului articol al lui H. A. Prichard "Se bazează filosofia morală pe o greşeală?" publicat în 1912. Aproape ignorat la început de către filosofii profesionişti ai moralei, acest articol conţinea o critică radicală a utilitarismului şi a găsit ecou mai ales printre studenţii lui Prichard de la Oxford, cel mai cunoscut dintre ei fiind David Ross; acesta va prelua stindardul deontologismului intuiţionist în două influente cărţi ale sale, publicate în anii '30. Spre deosebire de Mill şi de Kant, care şi-au fundamentat teoriile etice pe un singur principiu, Ross vrea să fie un *pluralist*: el îşi bazează aşadar teoria pe mai multe principii, numite "datorii *prima facie*",

[27] Vezi textele clasice traduse din Prichard şi Ross în acest volum. Pentru poziţia lui Moore, vezi texte traduse în V. Mureşan (ed.), *Valorile şi adevărul moral*, Alternative, 1995.

considerate ca evidente de la sine şi deci ca nedemonstrabile. De aceea etica sa e cunoscută îndeobşte ca etica datoriilor *prima facie*.

În ce sens se opune Ross lui Kant şi Mill, fiind totuşi, în acelaşi timp, o sinteză a lor? Teoria etică a lui Kant i se pare "incoerentă". Căci Imperativul Categoric ne spune "Sunt corecte numai acţiunile făcute din *motivul* datoriei". Rezultă de aici că pentru a fi morali trebuie să acţionăm din anumite motive (raţionale). Or, zice Ross, noi putem fi *obligaţi* să facem numai lucruri care *ne stau în putere* şi pe care putem *alege* să le facem sau să ne abţinem de la a le face; dar *nu putem alege motivele*! Noi putem alege numai *ceea ce* vom face (acţiunea), dar nu *de ce* vom face acea acţiune. Motivele nu stau la îndemâna alegerii noastre căci nu le putem controla raţional.

Utilitarismul i se pare de asemenea o teorie inadecvată. Principiul utilităţii spune că o acţiune e corectă dacă are consecinţe bune (maximizează fericirea generală). Dar, încercând să pătrundem în gândirea morală a omului de rând, vom constata că atunci când cineva zice "Trebuie să-mi ţin promisiunea făcută" el nu o face gândindu-se la consecinţele viitoare, ci la un fapt *trecut*, la faptul că *a promis*. De exemplu, am promis unui prieten (căruia i s-a stricat maşina) că îl voi duce cu maşina mea la *Carrefour*. Dar doi vecini, cărora nu le-am promis nimic, vin ulterior şi-mi cer să-i duc *în acelaşi timp* la aeroport pentru că altfel pierd avionul de Paris. Dacă gândesc numai în termeni de consecinţe, cum face utilitaristul, probabil va trebui să-mi încalc promisiunea şi să îmi duc vecinii la aeroport, şi aceasta pentru că efectul acestei acţiuni e mai bun decât al celeilalte. Dacă fac aşa, observă Ross, e sigur că voi resimţi totuşi remuşcare: căci nu simt că ar trebui să-mi ţin promisiunea făcută prietenului şi să-l duc la *Carrefour*. Acest exemplu arată că nu e de la sine înţeles că judecata utilitaristă (făcută numai în termeni de consecinţe ale acţiunii) e singura soluţie bună.[28] O altă obiecţie e aceea că utilitarismul ignoră caracterul "foarte personal" al datoriei, ceea ce conduce în ultimă instanţă la monism metodologic. Referindu-se la utilitarismul ideal al lui Moore, Ross e de părere că „defectul esenţial al teoriei <utilitarismului ideal>[29] e acela că ignoră, sau cel puţin nu recunoaşte la adevărata sa valoare, caracterul foarte personal al datoriei. Dacă singura datorie e să producem maximum de bine (cum susţin utilitariştii - V.M.), problema cine va beneficia de acest bine - dacă e vorba de mine însumi, de binefăcătorul meu, de o persoană căreia i-am promis să-i fac acel bine sau de un simplu concetăţean faţă de care n-am nici o relaţie specială de acest fel - nu va modifica în nici un fel faptul că eu am datoria să produc acel bine"[30] . Ar fi mult mai firesc, crede Ross, să avem o pluralitate de

[28] De remarcat e faptul că Ross presupune aici că Mill era un utilitarist acţional simplu, ceea ce nu e adevărat. Dacă-l interpretăm pe Mill ca utilitarist acţional multi-nivelar, atunci concluzia lui va fi identică cu cea a lui Ross. Căci atâta vreme cât Mill acceptă rolul "principiilor secundare" în decizia morală – principii secundare de tipul "E corect să-ţi ţii promisiunile făcute" – eu va *trebui* să respect această regulă secundară şi să-mi duc prietenul la *Carrefour* chiar dacă, în cazul particular de mai sus, a nu-l duce şi a merge cu vecinii la aeroport maximizează bunăstarea generală. Mill priveşte corectitudinea morală ca pe o caracteristică a unei *clase* de acţiuni care cad sub o regulă morală ce are ataşate pedepse, şi nu ca pe o caracteristică a unei acţiuni individuale dependentă exclusiv de valoarea consecinţelor (această valoare e numită de el "oportunitate"). De aici se vede că mulţi autori anti-utilitarişti au criticat, de fapt, un utilitarism inexistent, simplificat şi inventat *ad hoc*.

[29] Utilitarismul *ideal* al lui Moore e o variantă de utilitarism deosebită şi mai generală decât utilitarismul *hedonist* clasic care fixa criteriul corectitudinii morale în maximizarea *plăcerii*. Moore susţine că există şi alte forme de bine intrinsec (cunoaşterea, frumosul artistic, autonomia) care trebuie să formeze criteriul corectitudinii morale, indiferent dacă acestea produc oamenilor plăcere şi indiferent dacă le preferă sau nu.

[30] D. Ross, *The Right and the Good*, Clarendon, 1930.

principii prime care să ia în considerare aceste nuanţe ale datoriei, fără a încălca principiul imparţialităţii. Relaţiile pe care le am cu ceilalţi nu pot fi reduse la aceea de a le produce acestora un beneficiu; putem să ne aflăm într-o *multitudine* de relaţii - în relaţia celui care promite faţă de cel căruia i se promite, a creditorului faţă de debitor, a soţiei faţă de soţ, a copilului faţă de părinte, a prietenului faţă de prieten, a conaţionalului faţă de alt conaţional etc. Sigur, e semnificativ moral să sporeşti bunăstarea prin acţiunile tale (să faci binele). Dar şi *relaţiile personale* sunt relevante moral – şi pe acestea le ignoră utilitarismul.[31] Soluţia lui Ross e ca toate aceste relaţii personale legate de datorii şi considerate de toţi ca fiind relevante moral, să fie considerate ca bază a unor "datorii prima *facie*" (potenţiale, de principiu, nu de fapt), datorii care se pot transforma în "datorii *propriu-zise*" (reale, efective) în funcţie de circumstanţele în care are loc o acţiune concretă. Aşa începe construcţia eticii sale normative, etica datoriilor *prima facie*. Ea e bazată pe o meta-etică intuiţionistă.

În ce constă această *meta-etică intuiţionistă*? În afirmarea şi susţinerea a trei teze: 1) teza realismului moral; 2) teza că proprietăţile morale sunt proprietăţi non-naturale şi simple; 3) teza că propoziţiile morale fundamentale sunt evidente de la sine. Să le luăm pe rând.

Teza *realismului moral* susţine că binele şi corectitudinea sunt *proprietăţi obiective* ale lumii (ale acţiunilor, persoanelor etc.), la fel cum sunt forma, mărimea sau masa corpurilor fizice. Prin urmare, judecăţile morale "X e corect" şi "X e bun" sunt *adevărate* sau *false* la fel ca şi judecăţile factuale despre culori ("X e roşu"). Ceea ce face ca propoziţia "X e corect" să fie adevărată e *faptul moral* că proprietatea (morală) *corect* aparţine lui X. În mod analog, ceea ce face ca propoziţia "Mărul este roşu" să fie adevărată e faptul că mărul are o anumită proprietate fizică, aceea de a fi roşu. Pe scurt, realismul moral al lui Ross constă în conjuncţia tezelor că există proprietăţi *morale* în lume şi că propoziţiile morale sunt *enunţuri*, unele dintre ele fiind *adevărate*.

Cea de-a doua teză de mai sus vine să lămurească natura acestor curioase proprietăţi morale: ele ar fi *proprietăţi non-naturale şi simple*. Prin proprietăţi naturale Ross înţelege proprietăţile fizice, psihologice, sociologice etc. Proprietăţile non-naturale sunt proprietăţi morale sau evaluative *sui generis*, inaccesibile prin simţuri; rezultă că nu e posibilă o ştiinţă empirică a moralei. Problemele morale nu sunt tipul de probleme care pot fi decise prin metode empirice. Se spune despre acest proprietăţi că sunt "simple" în sensul că nu sunt combinaţii de mai multe proprietăţi sau relaţii. Rezultă de aici că termenii morali care le desemnează sunt *indefinibili*, căci nu avem prin ce *alte* proprietăţi să definim o proprietate simplă. Mai rezultă şi că principiul utilităţii (în care "binele" e definit prin producerea plăcerii) nu e un principiu adecvat – căci nu satisface această condiţie pentru "bine". În interpretarea lui Ross, "argumentul întrebării deschise" a lui Moore ar dovedi tocmai caracterul "simplu" (nedefinibil) al lui "bun" şi "corect".

A treia teză a meta-eticii intuiţioniste e aceea că principiile morale sunt *evidente de la sine*, deci că nu au nevoie de nici o demonstraţie. Noi cunoaştem adevărul lor nu percepând proprietatea binelui (care e imperceptibilă); nici sesizând-o printr-un al şaselea simţ, "simţul moral" (pe care nu-l avem), ci cunoscând-o prin *reflecţie a priori* (fără apel

[31] Mill nu ar accepta nici această acuză, căci teoria sa utilitaristă poate valida ca morale o serie de "relaţii personale" dacă satisfac procedura sa de decizie utilitaristă (vezi *Utilitarismul*, V, 9). Prin urmare, la Mill, ca şi la Hare, anumite reguli morale părtinitoare pot fi validate de un principiu al utilităţii imparţial.

la date senzoriale) şi *în mod imediat* (intuitiv, neinferenţial), la fel cum cunoaştem direct (intuitiv, "aprehendăm") adevărul axiomelor matematice. Dacă e posibilă cunoaşterea intuitivă în matematică, de ce n-ar fi posibilă şi în morală:

> "Faptul că un act, *qua* respectare a unei promisiuni ... este corect *prima facie*, este *evident de la sine*; nu în sensul că el este evident încă de la începutul vieţii noastre sau deîndată ce am avut primul contact cu acea propoziţie, ci în sensul că atunci când am ajuns la o suficientă maturitate mentală şi am acordat suficientă atenţie propoziţiei, ea este evidentă fără a fi nevoie de nici o demonstraţie ori de vreo altă dovadă care s-o sprijine. Ea e evidentă de la sine exact aşa cum e evidentă o axiomă matematică sau validitatea unei forme de inferenţă. Ordinea morală exprimată în aceste propoziţii este exact în aceeaşi măsură parte a naturii fundamentale a universului (şi, am putea adăuga, a oricărui alt univers posibil în care ar putea exista agenţi morali) precum este structura spaţială sau numerică exprimată in axiomele geometriei sau aritmeticii".[32]

Această capacitate de aprehendare a principiilor morale nu e înnăscută, ci dobândită prin educaţie şi exerciţiu. Iar principiile morale evidente de la sine sunt numite "datorii *prima facie*" şi sunt mai multe. Odată cu întrebările care sunt ele şi ce statut gnoseologic au, trecem la etica normativă a lui Ross, la deontologismul său pluralist, numit teoria datoriilor *prima facie*.

Spre deosebire de utilitarişti şi de kantieni, Ross susţine că există mai multe principii ale teoriei etice, anume cel puţin cinci, care se numesc "datorii *prima facie*" şi care sunt evidente de la sine. "Datoriile *reale*", în schimb, cele care ne constrâng efectiv să facem anumite acţiuni particulare şi sunt bazate pe datoriile *prima facie*, nu sunt evidente de la sine, ci numai probabile. Ce înseamnă mai explicit toate acestea?

Atunci când spunem "Trebuie să-ţi ţii promisiunile" sau "Trebuie să spui adevărul" noi formulăm anumite datorii morale, dar nu presupunem că aceste datorii sunt absolute (*versus* Kant). Presupunem că există anumite circumstanţe în care putem încălca o datorie; toate principiile morale au excepţii. Dar dacă Mill credea că aceste excepţii trebuie încorporate în principiile morale însele, Ross consideră că datoria "Trebuie să-ţi ţii promisiunile" e adevărată în principiu, fără a încorpora vreo excepţie, ceea ce nu înseamnă că nu există situaţii în care această datorie poate fi încălcată. "Trebuie"-le utilizat în enunţul ei e doar un *trebuie prima facie*. Ceea ce spune acest enunţ e că *trebuie prima facie* (trebuie *în principiu*) să-ţi ţii promisiunile. Mai precis, dacă ai promis ceva, atunci acest fapt reprezintă un "temei moral" (*moral reason*) pentru a face *în principiu* ceea ce ai promis să faci. Iar dacă nu ai alte temeiuri contrare, atunci trebuie *realmente* să faci ceea ce ai promis să faci. Dacă însă eşti prins în focul încrucişat al unor temeiuri diverse, poate contrare, atunci trebuie să compari şi să cântăreşti reciproc aceste temeiuri pentru a decide ceea ce trebuie să faci *în realitate* - adică atunci când ţii cont de *toate* temeiurile. De pildă, datoria de a-ţi ţine promisiunea să-ţi duci prietenul la *Carrefour* e o datorie *prima facie*; datoria de a-i ajuta pe cei doi vecini ducându-i la aeroport e şi ea o datorie *prima facie*. Aceste două datorii *prima facie* nu se contrazic deoarece, în general, datoriile *prima facie* nu se contrazic. Dar prin natura lor ele nu ne spun, nici una, ce să facem dacă luăm în considerare *toate* circumstanţele unei acţiuni particulare (*all things considered*). Datoriile care ne spun ceea ce să facem efectiv, luând în considerare *toate* circumstanţele, se numesc "datorii *reale*". Deci datoriile *prima facie* ne spun doar ce temeiuri morale avem *principial* pentru a face ceva; ceea ce vom face *efectiv*, luând în

[32] D. Ross. *The Right and the Good*, p. 20.

considerare toate circumstanţele particulare în care acţionăm la un moment dat, nu e însă determinat de un alt principiu moral supraordonat (ca la Kant şi Mill), ci de felul în care cântărim comparativ *temeiurile* conflictuale ale diferitelor datorii *prima facie*; şi aceasta este, în cele din urmă, o chestiune de judecată *probabilă*.

Teoria lui Ross se bazează aşadar pe distincţia dintre datoriile *prima facie* şi datoriile *reale* (propriu-zise). Trebuie spus că prin datorii *prima facie* nu se înţelege datorii aparente, cum ar sugera eventual cuvântul, ci datorii *de principiu*, potenţiale, care sunt *universale*; ele nu sunt privite drept obligaţii, ci drept *caracteristici ale actelor*. Ele pot sau nu să devină datorii *reale* ale unei persoane concrete în anumite circumstanţe particulare. Ross caracterizează datoriile *prima facie* ca datorii care "*tind* să devină datoriile noastre", ca datorii *potenţiale* sau "responsabilităţi", iar datoriile reale (propriu-zise) ca acelea care *sunt* datoriile noastre.

El le mai caracterizează şi în termeni de "temeiuri"(*reasons*), adică de considerente care justifică înfăptuirea unei acţiuni. Pentru aceasta se pleacă de la felul în care gândim în mod obişnuit "îndeplinirea unei promisiuni". Utilitarismul, de pildă, şi orice formă de consecinţionism, gândesc promisiunea în termeni de cât de mult bine (plăcere) produce respectarea ei. Cele mai bune consecinţe posibile sunt, în acest caz, *singurul* temei pentru a numi "corectă" acţiunea de ţinere a unei promisiuni. Dar să luăm următorul caz special: am promis unui prieten să-l duc la aeroport; în acelaşi timp ia foc casa vecinilor şi eu sunt cel care le poate salva copiii aflaţi în casă şi să ajut la stingerea incendiului. Acesta e desigur un caz excepţional. Utilitaristul ar spune că încălcarea promisiunii (datoriei morale) de a merge la aeroport e justificată *în aceste circumstanţe* pentru că totalul consecinţelor bune ale respectării promisiunii de a merge la aeroport e mai mic decât totalul consecinţelor bune ale celeilalte acţiuni (salvarea copiilor, etc.). Singurul temei al corectitudinii morale e, pentru el, producerea celui mai mare bine.

D. Ross consideră însă că un asemenea caz ar putea fi judecat şi altfel; dar nu atât altfel, ci mult mai bine, adică mai aproape de maniera în care gândesc moral oamenii de rând. Anume, vom spune că pe lângă datoria *prima facie* de a ne ţine promisiunea de a merge la aeroport avem, şi recunoaştem aici, şi datoria *prima facie* de a îndepărta durerea celor aflaţi în pericol de a fi arşi (datoria binefacerii). Atunci când gândesc finalmente că e corect să fac a doua acţiune, nu fac acest lucru pentru că ea produce mai mult bine (deşi poate produce), ci "pentru că eu gândesc că în acele circumstanţe ea e *mai datorie* decât cealaltă" (e *mai stringentă*). Aceasta se vede şi mai bine din următorul exemplu: dacă acţiunea de *respectare a promisiunii* de a merge la aeroport, respectiv acţiunea de a-mi ajuta prietenul să-şi mute mobila, *deşi nu i-am promis nimic,* au ambele drept consecinţă *aceeaşi* cantitate de bine (fericire), alegerea între ele e *indecidabilă* pentru utilitarist – ceea ce e o slăbiciune a teoriei sale. Pe când Ross susţine: "eu nu voi ezita să spun că prima e datoria mea" (reală), pentru că ea are o caracteristică ce ne dă un *temei* să o facem, anume caracteristica de a o fi *promis*, iar a doua nu o are. Prin urmare, consecinţele nu sunt singurul şi cel mai bun temei de alegere morală.

Fondul chestiunii e următorul: Ross consideră că omul de rând, atunci când spune că e corect să îşi îndeplinească o promisiune, nu se gândeşte la consecinţele viitoare, ci la un *fapt trecut*, anume faptul că *a promis ceva*. Şi acest fapt e *temeiul* moral al acţiunii sale de respectare a promisiunii. Mai exact, datoriile *prima facie* sunt acele trăsături ale unor acte ale noastre care ne conferă *temeiuri* morale să facem acele acte. De exemplu, datoria *prima facie* a fidelităţii este dispoziţia de a îndeplini promisiunile *pentru că am*

făcut acele promisiuni. Un act de a-ţi ţine promisiunea e *prima facie corect* pentru că e o *ţinere a promisiunii*.

Datoriile prima facie sunt datorii de principiu sau "datorii condiţionate" de forma:

> Relativ la C (facerea unei promisiuni), agentul P e corect să facă acţiunea D ddacă faptul că ai făcut promisiunea C oferă agentului P un temei moral pentru a face D.

Mai sintetic:

> „Relativ la C, P e corect să facă D" = „C oferă lui P un temei pentru a face D".

Cu alte cuvinte, „Relativ la faptul că ai promis să faci ceva, e corect să-l faci". Relativ la faptul că ai promis prietenului să-l duci la aeroport, *e corect să-l duci la aeroport*. Actul de a-l duce la aeroport, *ca* act care cade sub categoria "respectarea unei promisiuni", e un act care *tinde* să fie corect (tinde să fie datoria noastră *reală*; el e un act *prima facie* corect, e o datorie *prima facie*, adică un *atribut al actului* dacă luăm în considerare doar faptul că *am promis* să-mi duc prietenul la aeroport). Actul de a merge la aeroport e *prima facie* corect pentru că acest act are o caracteristică ce ne dă un *temei* pentru a-l face, anume caracteristica de a-l fi *promis*.

Dar aceasta nu înseamnă că el e neapărat şi *în realitate* corect dacă luăm în considerare *toate* circumstanţele în care acţionăm la un moment dat: el ar putea fi *în realitate* greşit. Dacă nu aş vedea că a luat foc locuinţa vecinilor, a-mi duce prietenul la aeroport ar deveni probabil datoria mea *reală*, adică ceea ce trebuie să fac *în realitate*, nu numai *în principiu*. Dar luând în considerare circumstanţa că locuinţa vecinilor a luat foc, acţiunea de a-l duce la aeroport pe prieten nu mai e evident morală: ea poate avea acum şi un "aspect prima facie greşit" (încălcarea datoriei de a alina suferinţa vecinilor cărora le-a luat foc casa)[33]. Deci relativ la faptul că am promis să merg la aeroport, e corect să merg la aeroport (datoria de "fidelitate"). Dar relativ la faptul că pot alina suferinţa vecinilor, e corect să-i ajut (datoria de "binefacere"). Pentru a decide ce anume să fac efectiv dacă va trebui să aleg, voi lua în considerare nu numai *faptul* că am făcut promisiunea, ci *toate* circumstanţele în care se întâmplă să acţionez acum, inclusiv *faptul* că există alte fiinţe în lume a căror condiţie o pot îmbunătăţi decisiv sub aspectul plăcerii/durerii, cum sunt vecinii a căror casă arde (datoria binefacerii). În acest caz, aşadar, trebuie să cântăresc corectitudinea prima facie/incorectitudinea prima facie ale actului în *toate* aceste (două) circumstanţe şi să decid care e *mai obligatorie*. Voi observa, atunci, că actul de a merge la aeroport, *ca* act de respectare a unei promisiuni, *tinde* să fie corect; acelaşi act *ca* act de refuz al ajutorării vecinului *tinde* să fie greşit, e *prima facie* greşit. Prin urmare, *acelaşi* act poate fi privit sub multiple *aspecte* în funcţie de varietatea circumstanţelor în care are loc. Dacă, luând în considerare *toate* aceste circumstanţe, voi conchide – cum e *probabil* că voi face - că e corect să-mi ajut vecinii, atunci aceasta *este* datoria mea, nu *tinde* doar să fie datoria mea. A-mi duce prietenul la aeroport rămâne o datorie *prima facie*, o datorie *de principiu*, o datorie potenţială, dar nu e datoria mea *reală* în aceste circumstanţe. O datorie *reală* sau *propriu-zisă* (*proper*) are forma: „Luând în considerare

---

[33] Deci în acelaşi act pot exista trăsături moralmente relevante diferite deoarece sunt datorii prima facie diferite.

toate circumstanţele, P e corect să facă D". Luând în considerare toate aceste circumstanţe şi cântărind caracterul lor prima facie corect în raport cu caracterul lor prima facie greşit (comparând *temeiurile* pentru a acţiona), decidem că agentul P e corect să facă acţiunea D (să zicem să sară în ajutorul vecinilor – dar nu deoarece consecinţele sunt mai bune, ci pentru că aceasta i se pare mai *stringent*). Ross spune astfel: « Sugerez să folosim "datorie *prima facie*" sau "datorie condiţionată" ca un mod succint de a ne referi la caracteristica (distinctă de aceea de a fi o datorie propriu-zisă) pe care o are un act în virtutea faptului că e de un anume gen (e.g. ţinerea unei promisiuni), deci de a fi un act care ar fi o datorie propriu-zisă (*a duty proper*) dacă nu ar fi, în acelaşi timp, de un alt gen care e moralmente semnificativ. Dacă un act e o datorie propriu-zisă sau reală depinde de *toate* genurile moralmente semnificative a căror instanţă este el ».[34] Prin urmare, distingerea actelor corecte de cele greşite se poate face numai luând în considerare *toate* circumstanţele şi temeiurile favorabile sau nefavorabile[35]. Un act e *prima facie* corect dacă are o trăsătură care ne dă un *temei moral* pentru a-l face (*a fost promis* şi aceasta se potriveşte cu circumstanţele). Un act particular e corect *în realitate* (e o *datorie reală*) dacă el are o trăsătură ce ne dă un temei moral de a-l face (*a fost promis* şi aceasta se potriveşte cu circumstanţele), luând în considerare *toate* circumstanţele în care el are loc (e.g. şi laturile lui *prima facie* greşite; dacă ajuţi vecinul trebuie să refuzi prietenul, etc.)

Întrebarea este de unde ştiu că datoria ajutorării vecinilor e, în aceste circumstanţe, "mai datorie" decât datoria de a-mi duce prietenul la aeroport? Răspunsul lui Ross poate părea surprinzător: pentru distingerea actelor particulare corecte de cele incorecte "nu există nici un fel de regulă generală". Putem spune doar că în general, datoriile obligaţiei perfecte sunt mai stringente decât cele imperfecte, dar nu există o ierarhie strictă a lor. În rest, Ross se mulţumeşte să-l invoce pe Aristotel: decizia morală se bazează pe *intuiţia practica*, adică pe "simţul datoriilor noastre particulare în circumstanţe particulare" precedat de o informaţie şi o reflecţie cât mai complete cu privire la acţiune. Acest simţ practic e *dobândit* şi e foarte "flexibil"; "dar e singurul ghid pe care-l ver[illegible] către datoria noastră".[36]

Există însă o diferenţă importantă între statutul epistemologic al datoriilor *prima facie* şi al datoriilor *reale*. Datoriile *prima facie* sunt principii ale datoriei "evidente de la

[34] D. Ross, *The Right and the Good*, Clarendon, 1930, p. 18-19.

[35] Distincţia dintre datoria *prima facie* şi datoria *reală* de a face un act particular în circumstanţe particulare e descrisă astfel: „Trebuie să distingem între caracteristica de a fi datoria noastră şi aceea de a tinde să fie datoria noastră. Un act pe care îl facem conţine variate elemente în virtutea cărora el cade sub diferite categorii. De exemplu, în virtutea faptului că e încălcarea unei promisiuni el tinde să fie greşit; în virtutea faptului că e o instanţă a alinării suferinţei el tinde să fie corect. Tendinţa de a fi datoria cuiva poate fi numit un atribut parti-rezultant, i.e. unul care aparţine unui act în virtutea unei anumite componente a naturii sale. *A fi* datoria cuiva e un atribut toti-rezultant (*toti-resultant*), unul care aparţine actului în virtutea întregii sale naturi şi nimic mai puţin. Această distincţie dintre atribute parti-rezultante şi toti-rezultante e una pe care o vom întâlni şi în alt context. O altă instanţă a aceleiaşi distincţii poate fi întâlnită în funcţionarea legilor naturale. Orice corp, *qua* supus forţei gravitaţionale în raport cu alt corp, tinde să se mişte într-o direcţie particulară cu o viteză particulară; dar mişcarea sa reală depinde de *toate* forţele la care e supus. Numai recunoscând această distincţie putem salva caracterul absolut al legilor naturii şi numai recunoscând o distincţie corespunzătoare putem salva caracterul absolut al principiilor generale ale moralităţii" (D. Ross, *The Right and the Good*, Clarendon, 1930, p. 27-28).

[36] D. Ross, *The Right and the Good*, Clarendon, 1930, p. 41.

sine”, pe când celelalte sunt opinii probabile. Ross ne propune să acceptăm că există cel puţin următoarele datorii *prima facie*:

- datorii de fidelitate
- datorii reparatorii
- datorii ale gratitudinii
- datorii ale promovării binelui — datorii ale dreptăţii / datorii ale binefacerii / datorii ale autoperfecţionării
- datorii ale nefacerii răului
- etc.

De ce acestea şi nu altele, de ce sunt aceste principii “evidente de la sine” şi cum ajung ele să fie astfel? - iată câteva întrebări la care ar trebui să răspundă Ross. Spre a răspunde, el nu face apel la suspecte “calităţi morale” *sui generis*, nici la un “simţ moral” aparte, ci la o analogie cu matematica: sesizarea ca evidentă a principiilor *prima facie* e o chestiune de “aprehendare” a acestora aşa cum aprehendăm adevărul principiilor matematice:

> „E clar că principiile generale ale datoriei nu sunt evidente de la sine încă de la începuturile vieţilor noastre. Dar cum ajung ele să fie astfel? Răspunsul e că ele ajung să fie evidente de la sine pentru noi în exact acelaşi mod în care o fac şi axiomele matematicii. Constatăm în experienţă că acest cuplu de chibrituri şi acel cuplu de chibrituri fac patru chibrituri, că acest cuplu de mingi şi acel cuplu de mingi fac împreună patru mingi; şi, reflectând asupra acestor descoperiri şi a altora similare, ajungem să vedem că doi şi cu doi fac patru prin chiar natura lor. Într-un mod cu totul asemănător noi vedem (*we see*) corectitudinea *prima facie* a unui act care ar consta în respectarea unei anumite promisiuni ca şi a unui alt act ce ar consta în respectarea altei promisiuni, şi când am ajuns la acea maturitate care ne permite să gândim în termeni generali, aprehendăm corectitudinea *prima facie* ca aparţinând naturii oricărei respectări a unei promisiuni. Ceea ce are loc mai întâi e aprehendarea corectitudinii *prima facie* evidente de la sine a unui act individual de un tip particular. De la aceasta trecem prin reflecţie la aprehendarea principiului general evident de la sine al datoriei *prima facie*. De asemenea, plecând de la aceasta, eventual pe baza aprehendării corectitudinii *prima facie* evidente de la sine a aceluiaşi act în virtutea faptului că are şi o altă caracteristică şi, eventual, în ciuda aprehendării incorectidudinii *prima facie* a lui în virtuea faptului că are o a treia caracteristică, ajungem să credem ceva care nu este deloc evident de la sine, ci e obiectul unei opinii probabile, anume că acest act particular este *realmente* corect (nu *prima facie* corect). ... Dar nici un act nu este vreodată cu necesitate realmente corect în virtutea faptului că ar cădea sub o anumită descripţie generală. Judecăţile noastre despre datoria noastră reală în situaţii concrete nu au nimic din certitudinea care e legată de recunoaşterea de către noi a principiilor generale ale datoriei”.[37]

La întrebarea cum pot fi determinate datoriile *prima facie*, răspunsul e destul de dezamăgitor: “Prin reflecţie asupra propriilor noastre convingeri morale”. Lista lor nu e fixă şi nici ierarhia lor, cu toate că Ross crede că datoriile nefacerii răului, ale fidelităţii şi cele reparatorii sunt mai tari decât datoria binefacerii. Fiind evidente de la sine, ele nu au nevoie de nici o demonstraţie: “Ordinea morală e la fel ca şi ordinea spaţială sau numerică exprimată în axiomele geometriei sau aritmeticii” – e convins Ross.

Aşadar, noi avem o “aprehendare” de tip intelectual *a priori* a corectitudinii prima facie a unor *tipuri* de acţiuni (principii), dar nu a unor acţiuni individuale. Cum putem totuşi evalua acţiunile individuale? Cu alte cuvinte, cum putem şti ce datorii *reale* avem? Aceasta e o chestiune ce ţine de *opinia probabilă*. Corectitudinea morală a unei acţiuni

---

[37] *Idem*.

singulare nu e evidentă de la sine (căci nu avem un "simţ moral" special). Acţiunea de a merge la aeroport poate fi judecată sub unele aspecte ca fiind *prima facie corectă*, sub alte aspecte ca fiind *prima facie greşită*. Dar a decide ce să faci înseamnă a decide care dintre cele două acţiuni, în *acele* circumstanţe, ne dă cele mai puternice temeiuri să acţionăm. Vom alege, aşadar, "însă nu vom fi niciodată siguri". Judecăţile morale particulare, ca şi judecăţile de evaluare estetică a unui tablou, sunt "opinii mai mult sau mai puţin probabile care nu reprezintă concluzii justificate logic plecând de la principii generale recunoscute ca evidente de la sine". „Atunci când un act posibil e privit ca având două caracteristici, în virtutea uneia fiind corect *prima facie* şi în virtuea celeilalte fiind greşit *prima facie*, suntem (cred eu) cât se poate de conştienţi că nu suntem siguri dacă trebuie sau nu trebuie să-l facem; noi ne asumăm un *risc moral* atunci când îl facem sau nu îl facem. Pe termen lung, după o îndelungată reflecţie, ajungem să gândim una din acesta două datorii ca fiind mai presantă decât cealaltă, dar nu simţim că e sigur că lucrurile stau aşa. ... Judecăţile noastre despre datoriile noastre particulare nu sunt concluzii logice din premise auto-evidente. ... Judecata corectitudinii unui act particular este exact ca şi judecata asupra frumuseţii unui obiect natural particular sau asupra unei opere de artă .... Trebuie să ne mulţumim cu această probabilitate."[38] Teoria lui Ross nu oferă un test propriu-zis pentru a ne ajuta să decidem; ea oferă mai degrabă un îndrumar de reflecţie morală care e destul de puţin operaţionalizat.

Ce părere are Hare despre această teorie? Părerea sa este că intuiţionistul e un descriptivist care susţine că înţelesul enunţurilor morale este în întregime determinat de condiţiile lor de adevăr şi că aceste condiţii de adevăr nu pot fi specificate în termeni de proprietăţi non-morale, naturale, empirice. Întrebarea care se ridică este: cum poate recunoaşte intuiţionistul aceste condiţii de adevăr? Naturalistul o face prin percepţii, măsurători empirice etc. Dar intuiţionistul cum procedează? Răspunsul lui Hare: intuiţionistul trebuie să posede o capacitate specială de "aprehendare" a principiilor. Dacă nu o are, atunci condiţiile de adevăr îi rămân necunoscute. Ross ar spune, aşadar: condiţiile de adevăr ale unui enunţ moral ("Acţiunea X e corectă") constau în aceea că respectiva acţiune va fi aprehendată de mine ca fiind corectă (acţiunea X produce în mine sentimentul "evidenţei de la sine" că e morală).

Hare ridică pe bună dreptate întrebarea: mă voi baza, oare, doar pe puterea mea de discernământ moral, ignorând opiniile altor oameni? Aceasta ar însemna să adopt un relativism extrem, căci se ştie bine cât de variabile sunt impresiile oamenilor. Nici Ross nu cade în această capcană. Părerea sa este mai degrabă aceea că noi ne bazăm nu doar pe puterea personală de discernământ moral, ci pe un *consens social* care are la bază intuiţiile morale ale acelor oameni pe care-i respectăm cel mai mult. Demne de încredere sunt doar intuiţiile "oamenilor care au capacitatea reflecţiei şi sunt bine educaţi" (spune Ross, amintindu-ni-l pe Aristotel cu al său *phronimos*). Deci mijlocul de acces la condiţiile de adevăr ale enunţurilor morale nu este intuiţia noastră individuală aplicată proprietăţilor morale ale acţiunilor însele, ci capacitatea de aprehendare a acelor practici morale care au întrunit *consensul* din partea acelor oameni educaţi moral în care avem deplină încredere; noi vom urma aşadar intuiţiile acestora, care ne apar ca subînţelese, ca evidente de la sine.

[38] *Ibidem*, p. 27-28.

Hare e de acord că teza conform căreia noi ne conformăm intuiţiilor (opiniilor şi percepţiilor morale) ale oamenilor pe care-i respectăm pentru că sunt bine educaţi este foarte plauzibilă. Toţi facem acest lucru încă de mici copii şi aşa are loc educaţia noastră morală. De aici rezultă, totuşi, o "circularitate evidentă"[39]: căci oare cine va fi socotit în genere un om "bine educat"? În disputa unui non-vegetarian cu un vegetarian, de exemplu, ambele părţi vor susţine că sunt bine educate. Cum am putea tranşa o asemenea dispută? Căci aici nu putem recurge la o altă "intuiţie" cu privire la buna educaţie, aflată deasupra celor două părţi.

Obiecţia de fond a lui Hare e că intuiţionismul se prăbuşeşte în *relativism*. Şi aceasta pentru că *intuiţiile oamenilor sunt relative la culturile în care trăiesc*. E adevărat că pot fi găsite intuiţii comune mai multor culturi sau poate chiar tuturor culturilor (e.g. intuiţiile cu privire la caracterul imoral al crimei), fapt ce pare să dea dreptate intuiţionistului. Dar când vorbim de datoria de a nu mânca nici un fel de carne sau de a nu avorta – în aceste cazuri intuiţiile oamenilor sunt foarte variate. Problema e cum fixăm, în *aceste* cazuri, condiţiile de adevăr pentru a afla care dintre poziţiile conflictuale e cea *adevărată*, care dintre datoriile *prima facie* e datoria noastră *reală*. Putem spune, nefiind vegetarieni, că aceia care mănâncă friptură de pui la restaurant sunt persoane bine crescute; dar noi spunem asta numai pentru că am fost crescuţi *altfel* decât vegetarienii. Dacă se întâmpla să fim crescuţi ca vegetarieni am fi fost de acord cu ei. Intuiţia nu ne oferă o soluţie la acest gen de dispută morală.[40] Din punctul de vedere al unui intuiţionist, trebuie să acceptăm că sacrificarea nou-născuţilor cu handicap era *evident morală* în Sparta şi că e *evident imorală* în societatea noastră; intuiţiile fiind relative la culturi şi neputând fi justificate mai departe, ambele practici morale ar trebui considerate la fel de corecte. Dar atunci trebuie să considerăm drept corecte - *în limitele lor* - şi morala nazistă ori cea a apartheidului etc. Asemenea consecinţe ni se par, pe bună dreptate, inacceptabile. O bună filosofie morală trebuie să poată răspunde la întrebarea "*de ce* e considerată cutare practică socială drept morală sau imorală?"; "de ce a fost abandonată o anumită practică socială ca imorală?". Dacă nu vom fi în stare să punem şi să răspundem la asemenea întrebări, atunci moralitatea noastră va fi vulnerabilă, e de părere Hare.

În concluzie, am putea spune că teoria etică normativă a lui Ross nu ne oferă un *test* propriu-zis al corectitudinii/incorectitudinii morale. Ea are, de aceea, o slabă capacitate aplicativă. Oferă, în schimb, o nouă explicaţie naturii fenomenului moral; ne arată, de pildă, cum putem încălca o datorie (prima facie) fără a comite un act incorect şi fără a apela la justificări consecinţioniste. Meta-etica subiacentă intuiţionismului lui Ross, una de factură descriptivist-intuiţionistă, are nejunsul, subliniat de Hare, al căderii în relativism. Motiv suficient, în epocă, pentru a căuta o soluţie în altă parte, anume într-o variantă de *non-descriptivism*: emotivismul.

Bibliografie:

Canto-Sperber, M. (ed), *La philosophie morale britannique*, PUF, 1994.
Dancy, J. *An ethic of prima facie duties*, în P. Singer (ed), *A Companion to Ethics*, Blackwell, 1991.
Hare, R. *Sorting Out Ethics*, Clarendon, 1997, cap. 5.

---

[39] R. M. Hare, *Sorting Out Ethics*, p. 88.
[40] *Idem*.

Hudson, W. D. *A Century of Moral Philosophy*, Lutterworth Press, 1980.
McNaughton, D. *Deontologismul*, în A. Montefiore, V. Mureşan (ed), *Filosofia morală britanică*, Alternative, Bucureşti, 1998.
Ross, W. D. *The Right and the Good*, Clarendon, 1930.
Ross, W. D. *Foundations of Ethics*, Clarendon, 1939.

5. Emotivismul meta-etic.

În contextul filosofiei morale analitice din prima parte a secolului al XX-lea, două curente şi-au disputat întâietatea: naturalismul şi intuiţionismul. La sfârşitul anilor ’30 şi începutul anilor ’40 apare un nou curent, ca reacţie la suita de critici aduse intuiţionismului meta-etic, critici care au reuşit să-i şubrezească treptat credibilitatea. E vorba de curentul emotivist. Există două mari variante ale lui, una propusă de filosoful englez Alfred Ayer (1910-1989), cealaltă de filosoful american Charles Stevenson (1908-1978). Primul şi-a formulat punctul de vedere în celebra sa carte, apărută în 1936, *Language, Truth and Logic*, al doilea în lucrarea *Ethics and Language* (1944).

Iată cum îşi începe **A. Ayer** volumul:

> “Concepţiile care sunt avansate în acest tratat derivă din doctrinele lui Bertrand Russell şi Wittgenstein, care sunt ele însele rezultatul logic al empirismului lui Berkeley şi David Hume. Ca şi Hume, eu divizez toate propoziţiile autentice în două clase: cele care, în terminologia sa, privesc “relaţiile dintre idei” şi cele care privesc “chestiunile de fapt”. Prima clasă cuprinde propoziţiile *a priori* ale logicii şi matematicii pure şi admit că acestea sunt necesare şi certe numai pentru că sunt analitice. ... Ele nu fac nici o aserţiune despre lumea empirică. Pe de altă parte, susţin că propoziţiile privind chestiunile de fapt sunt ipoteze care pot fi probabile, dar niciodată certe. Şi atunci când explicăm metoda validării lor, noi explicăm totodată natura adevărului. Pentru a testa dacă un enunţ exprimă o ipoteza empirică autentică voi accepta ceea ce poate fi numit un principiu al verificării modificat. Căci ce pretind de la o ipoteză empirică nu să fie efectiv verificată, ci ca o anumită experienţă senzorială să fie relevantă pentru determinarea adevărului sau falsităţii ei. Dacă o presupusă propoziţie nu reuşeşte să satisfacă acest principiu şi nu este tautologie, atunci pretind că ea este una metafizică (“Absolutul stă la începutul evoluţiei şi progresului” - Bradley) şi că, fiind metafizică, ea nu este nici adevărată, nici falsă, ci e una fără *înţeles literal* (e o “pseudo-propoziţie”). Va rezulta că mult din ceea ce trece îndeobşte ca fiind filosofie este metafizică în sensul acestui criteriu şi, în particular, va rezulta că nu putem aserta cu sens că există o lume non-empirică a valorilor sau că omul are un suflet nemuritor sau că există un Dumnezeu transcendent”[41] .

Filosofia aşa cum o înţelege Ayer (“empirismul logic”) are drept criteriu minimal de selecţie a problemelor filosofice cu semnificaţie “principiul verificaţionist al înţelesului”: o propoziţie nu spune nimic (în sens cognitiv) dacă nu e verificată (sau, mai bine zis, verificabilă) sub aspectul adevărului ei. Ideea vine de la L. Wittgenstein: “Înţelesul unui enunţ stă în metoda verificării adevărului său”. Dar verificarea adevărului poate avea două sensuri: unul logic (principiul noncontradicţiei e criteriul adevărurilor analitice[42]), altul empiric (observaţia şi experimentul sunt criteriul adevărului în ştiinţele factuale).

[41] A. Ayer, *Language, Truth and Logic*, Gollancz, 1936, p. 31.
[42] Propoziţiile *analitice* sunt propoziţii (logice sau matematice) necesar-adevărate şi al căror adevăr e determinat numai de înţelesul termenilor componenţi, independent de felul în care stau faptele extralingvistice. E.g. “Burlacii sunt oameni necăsătoriţi”.

Propoziţiile logicii şi matematicii sunt analitice, cele ale ştiinţelor naturii sunt sintetice[43]. Nu există aşadar propoziţii sintetice *a priori*, cum susţinea Kant.

După această diviziune a propoziţiilor, Ayer poate spune că “un enunţ are înţeles literal (cognitiv) ddacă el e fie analitic, fie empiric verificabil”. Propoziţiile care nu sunt nici analitice, nici empiric verificabile sunt considerate a fi “pseudo-propoziţii”, adică propoziţii *fără înţeles* (cognitiv sau literal). Reproşul lui Ayer este că multe aserţiuni din cărţile de filosofie prost făcută (“metafizică” – într-un sens depreciativ al cuvântului) sunt pseudo-propoziţii. Or, filosofia de bună calitate a fost întotdeauna şi trebuie să rămână o activitate raţională, de unde rezultă că discursul filosofic trebuie să fie format, în esenţă, din propoziţii *cu înţeles* (cognitiv). Ea nu poate fi o formă de poezie, deci să mizeze pe trecerea în subsidiar a înţelesului cognitiv în favoarea exploatării forţei sugestive şi emoţionale a limbajului; un vers poate într-adevăr să nu spună nimic, dar să transmită o emoţie puternică. Dar trebuie filosoful să facă aşa ceva? Dacă privim în istorie şi judecăm lucrurile după principiul verificabilităţii, este de părere Ayer, vom constata că o bună parte din filosofia tradiţională (fie că e numită metafizică, fie etică) se dovedeşte a fi formată în bună parte din “pseudo-propoziţii”, adică din propoziţii care nu au decât în *aparenţă* un înţeles cognitiv. Or, aceasta nu poate fi numită, la drept vorbind, filosofie, ci o formă de discurs ce ţine mai degrabă de domenii extra-filosofice: literatură, teologie ori retorică. La origini, filosofii au vrut să se deosebească *tocmai* de aceste domenii exterioare filosofiei şi au făcut-o fixându-şi un alt ţel şi o altă metodă: ei s-au dedicat unei activităţi prin excelenţă raţionale (filosofia e “mama argumentelor”, spunea Platon) ce utilizează, în formele ei sănătoase, *numai* propoziţii cu înţeles *literal* şi o metodă pe care azi am numi-o “logică”; acesta e sensul în care a şi fost numită mai târziu “ştiinţifică” de către empiriştii logici - căci limbajul ei se asemăna mai degrabă cu limbajul ştiinţific decât cu cel artistic ori retoric. Literatura, o bună parte a metafizicii tradiţionale precum şi teologia sunt domenii formate prin excelenţă din propoziţii fără înţeles (cognitiv). Limbajul lor e mai degrabă unul *expresiv*. Textul *Apocalipsei*, de pildă, comunică doar în aparenţă informaţie “Şi a trâmbiţat întâiul înger şi s-a pornit grindină şi foc amestecat cu sânge...”; el urmăreşte în realitate să înspăimânte. Unul dintre rezultatele analizei lui Ayer, atât de caracteristic pentru curentul radical al empirismului logic de la începutul secolului XX, este că nici propoziţiile discursului *moral* nu au înţeles literal, deci nu pot fi adevarate sau false; iată motivul pentru care şi etica ar trebui expulzată din sfera “filosofiei” înţeleasă în acest sens special al cuvântului. “Expulzarea” din filosofie a eticii tradiţionale – privită ca teorie a datoriilor – echivala însă nici mai mult nici mai puţin cu o “discreditare a eticii” (Stevenson).

Totuşi, Ayer nu e pur şi simplu un negativist încăpăţânat. El oferă şi o soluţie pozitivă la criza eticii, o soluţie ce e menită să adapteze această disciplină la rigorile metodologice ale “pozitivismului logic” şi la “principiul verificării”; dar o face trecând *dincolo de* graniţa naturalismului şi intuiţionismului ce dominau tradiţia britanică. Această a treia cale este chiar soluţia “emotivistă”. În esenţă, ea constă în susţinerea următoarelor teze.

Cuvântul “bun” (şi celelalte cuvinte morale) nu *referă* la *ceva* (*versus* teoria referenţială a înţelesului); el nu referă nici la o proprietate naturală (cum susţineau naturaliştii), nici la o proprietate non-naturală (cum susţineau intuiţioniştii). Criticii

[43] Propoziţiile *sintetice* sunt propoziţii (factuale) contingent-adevărate/false, al căror adevăr depinde de faptele externe şi e empiric verificabil. E.g. “Bucureştiul are 5 milioane de locuitori”.

acestor două vechi curente aveau perfectă dreptate să se revolte.[44] În realitate, “bun” e un *pseudo-concept*, el nu are *nici un* înţeles literal sau cognitiv. Cum putem arăta acest lucru? Iată cum: se poate observa uşor că dacă adaug pseudo-conceptul “bun” într-o propoziţie descriptivă, el nu-i schimbă înţelesul literal (pentru că el *nu are* un înţeles literal); adăugâdu-l, aşadar, eu nu *spun* nimic în plus. Pe când dacă adaug un concept propriu-zis (cu înţeles cognitiv), schimb (extind) înţelesul propoziţiei. Fie enunţul “Vasile e bolnav”. Aceasta e o propoziţie descriptivă sintetică despre Vasile care *extinde* cunoaşterea noastră despre Vasile, spunându-ne, pe lângă ceea ce ştiam deja, că e şi bolnav. Pe când dacă spun “Vasile e bun”, aceasta e o propoziţie morală despre Vasile dar care *nu extinde* conţinutul factual al ei. Pentru că, argumentează Ayer, “bun” nu referă la ceva şi, deci, nu atribuie o *proprietate nouă* lui Vasile, nu spune ceva nou despre Vasile. De fapt, atunci când spun “Vasile e bun” eu îmi *exprim* sau *manifest* (*evince*) o emoţie, un sentiment de aprobare. E ca şi cum aş spune “Vasile, bravo!” pe o intonaţie entuziastă. Prin urmare, în acest cadru de analiză, propoziţiile morale (i.e. acelea în care apar termeni morali ca “bun”) nu *spun* ceva (nu au un înţeles literal), ci *manifestă* emoţii şi *influenţează* prin aceasta auditorii. Teza fundamentală a lui Ayer este:

> “Conceptele etice fundamentale sunt *pseudo-concepte.* Prezenţa unui simbol etic într-o propoziţie nu adaugă nimic la conţinutul său factual. Bunăoară, dacă eu spun cuiva: <Ai acţionat *greşit* furând acei bani >, eu nu *enunţ* (*state*) nimic mai mult decât atunci când spun, simplu, <Ai furat acei bani>. Adăugînd că această acţiune e *greşită*, eu nu *enunţ* nimic suplimentar cu privire la ea; eu îmi manifest (*evince*) pur şi simplu dezaprobarea morală faţă de ea”. Prin urmare, *judecăţile morale manifestă, exprimă anumite sentimente, la fel ca interjecţiile*_. “E ca şi cum aş spune <Ai furat acei bani > pe un ton dispreţuitor sau aş scrie acest lucru adăugînd semne speciale de exclamaţie”.

Cititorul trebuie avertizat să nu confunde emotivismul cu descriptivismul naturalist subiectivist. Emotivismul e o variantă, cea mai radicală, de *non-descriptivism*. În timp ce pentru un naturalist subiectivist propoziţiile morale *descriu* stări subiective (atitudini ale vorbitorului)[45], pentru un emotivist (pseudo-) propoziţiile morale *manifestă* atitudini. Pentru acesta din urmă, judecăţile de valoare nu *spun* ceva adevărat/fals despre o “lume morală” sau despre o “lume naturală”, ci *exprimă* (manifestă) o stare afectivă a vorbitorului în legătură cu obiectul avut în vedere şi *răspândesc* acea stare în auditori (iar prin aceasta le *influenţează* conduita). Am mai putea observa şi o altă caracteristică a unei propoziţii morale în această interpretare emotivistă: fie propoziţia morală "Controlul naşterilor e incorect moral"; această propoziţie nu *utilizează* expresia "controlul

---

[44] Naturaliştii obiectivişti şi subiectivişti defineau cuvintele morale în termeni senzoriali şi conchideau că propoziţiile morale sunt nu numai descriptive, ci şi *empiric verificabile*. Argumentul “erorii naturaliste” anulează premisa verificabilităţii empirice: dacă “x e bun” e echivalent cu “x e plăcut” (cum susţine utilitarismul), atunci înseamnă că e logic imposibil să spunem că unele lucruri plăcute nu sunt bune, ceea ce noi, evident, putem spune. Şi, la fel, dacă “x e corect” înseamnă “Eu aprob x” (ceea ce susţine naturalismul subiectivist), atunci înseamnă că nu mai pot spune, pentru că mă autocontrazic, că am aprobat un lucru incorect moral, ceea ce, evident, eu pot face. Deci pretenţia naturaliştilor ca propoziţiile morale să fie verificabile empiric nu se susţine. Descriptiviştii în genere, naturalişti sau intuiţionişti, mai au un defect: ei nu pot explica golul dintre judecata morală şi acţiune. Căci judecăţile morale “Avortul este incorect” sau “Trebuie să nu avortezi” par a fi mai mult decât descrieri despre cum stau lucrurile, ele vor să *întâurească* într-un fel sau altul acţiunea; or, simpla *opinie* morală nu are prin sine o forţă motivaţională, ei îi lipseşte dimensiunea “dinamică”. Această dimensiune dinamică a limbajului moral trebuie recuperată şi aceasta nu se poate face în limitele descriptivismului.

[45] “X este bun” înseamnă “Eu aprob X”.

naşterilor" (i.e. expresia "controlul naşterilor" nu asertează ceva, nu se referă la ceva), ci o *menţionează* (i.e. spune ceva chiar *despre ea*, anume că e purtătoarea unui sentiment de dezaprobare).

Mai multe consecinţe importante rezultă din teza emotivistă a lui A. Ayer:

(i) Problemele etice nu sunt probleme cognitive, ci esenţialmente pragmatice, de tipul "Ce trebuie să fac?", "Ce atitudine trebuie să adopt?". Iar judecăţile morale sunt *persuasiuni* în acest sens (nu descrieri ale unei realităţi morale).

(ii) Odată cu emotivismul rezultă o deplasare de accent în analiza morală de pe *conţinutul* cognitiv al limbajului moral spre *funcţiile* acestuia (aici el se întâlneşte cu teoria "actelor de vorbire" a lui Austin).

(iii) În interpretarea emotivistă, judecăţile de valoare (morale) *nu au înţeles literal* şi *nu au valoare de adevăr*.

(iv) În aceste condiţii, contrar opiniei comune, pare imposibil ca două persoane să se *contrazică* pe probleme morale (valorice); conflictul moral sau disputa morală par aşadar iluzorii. Şi aceasta pentru că judecăţile lor *manifestă* trăiri etice şi nu *descriu* anumite stări obiective. Când doi preopinenţi spun "Războiul din Serbia e incorect", respectiv "Războiul din Serbia e corect", în mod paradoxal ei nu se contrazic reciproc. Contrar aparenţelor, ei nu se află în dispută sau, eventual, se află într-o dispută atitudinilă.

(v) Prin urmare, "conflictele morale" nu ţin de *argumentarea raţională*, ci de *persuasiunea iraţională*. Discursul moral nu are, propriu-zis, o logică.

(vi) Termenii etici servesc nu numai pentru a manifesta trăiri etice ci şi pentru a le stârni în auditor şi astfel pentru *a stimula acţiunea* (aspect ce va fi accentuat de Stevenson).

Concluzia lui Ayer e că etica filosofică tradiţională, înţeleasă ca teorie a datoriei (Kant, Mill), este imposibilă atâta vreme cât datoriile sunt un tip de propoziţii valorice iar propoziţiile valorice s-au dovedit a fi, la o analiză atentă, pseudo-propoziţii deoarece nu satisfac principiul verificării. S-ar putea, desigur, ca interpretarea naturalistă a limbajului moral să satisfacă principiul verificării, dar ea e eliminată prin alte argumente, cum e acela al "întrebării deschise". Etica filosofică tradiţională, ce se pretindea a fi un studiu raţional al propoziţiilor morale, trebuie, aşadar, transferată *retoricii* ori *literaturii*, căci acestea vizează cu prioritate influenţarea persoanelor, nu cunoaşterea. Etica ştiinţifică ar putea totuşi exista, dar numai ca studiu empiric al comportamentului moral (psihologia sau sociologia comportamentului moral).

Chiar dacă a părut excesivă şi neverosimilă, pretenţiile ei devastatoare fiind mult exagerate, critica lui A. Ayer a atras atenţia asupra unui lucru important, ignorat de descriptivişti: dimensiunilor *expresivă* şi *cauzală* ale limbajului moral.

Charles Stevenson pleacă tocmai de la această critică radicală a lui Ayer, încercând să o îndulcească, pentru a salva etica însăşi de la discreditare. Principalul său obiectiv a fost să reabiliteze raţionalitatea discursului moral *în cadrul* emotivismului. Cum procedează Stevenson pentru a-şi atinge obiectivul? Transferând discuţia filosofică din domeniul sintaxei şi semanticii limbajului moral (cum a fost cantonată de Ayer), în acela al *pragmaticii*.[46] El spera să poată argumenta că etica e capabilă să devină o activitate măcar *parţial* raţională, chiar dacă ea trebuie să utilizeze şi metode non-raţionale, persuasive, cum ar fi tonul vocii, gestica, ameninţările etc. Pentru aceasta ar trebui început cu rediscutarea problemei *înţelesului* limbajului moral într-un nou cadru, în cadrul pragmaticii.

Nu e de mirare, aşadar, că Stevenson adoptă o cu totul altă teorie a înţelesului, aşa-zisa "teorie psihologică" sau "cauzală" sau "pragmatică" a înţelesului propusă de Charles Morris. Conform acesteia, înţelesul unui cuvânt e conceptul (privit ca entitate *mentală*) evocat în mintea auditorului de acel cuvânt. Putem vorbi, bunăoară, despre *înţelesul descriptiv* sau cognitiv al unui cuvânt şi avem în vedere în acest caz opiniile, gândurile, presupoziţiile evocate de acel cuvânt în mintea receptorului – toate fiind stări mentale *cognitive*. Putem vorbi însă şi despre un *înţeles emoţional* al unui cuvânt, şi avem în vedere în acest caz sentimentele ori atitudinile (dorinţe, atitudini de aprobare etc.) evocate de cuvânt în mintea auditorului – toate fiind stări mentale *non-cognitive*, afective. De exemplu, atunci când spun "X este generos" eu *comunic* ceva despre X (că obişnuieşte să-şi dea o parte din avere sărmanilor – şi acesta e înţelesul său descriptiv) dar totodată îmi *exprim* o atitudine faţă de X, una encomiastică (şi acesta e înţelesul emoţional). Judecăţile valorice, în speţă cele morale, au de regulă *ambele* componente de înţeles, dar *specificul* lor stă în posedarea unui înţeles emoţional. Judecăţile fizice sau matematice nu au înţeles emoţional.

În cadrul acestei teorii semantice, înţelesul ne apare însă ca fiind foarte *variabil*, dependent de contextul asertării cuvântului sau propoziţiei. De pildă, în contextele obişnuite, cuvântul "generos" are un sens encomiastic; dar în contextul acordării de note mici la examene, atunci când spunem că "Profesorul nostru a fost generos", cuvântul "generos" va avea mai degrabă un sens depreciativ decât unul encomiastic. Tocmai de aceea Stevenson crede că se impune distincţia dintre "efectele emoţionale" ale cuvântului la auditor (care sunt variabile) şi "înţelesul" propriu-zis al cuvântului (care trebuie să aibă o relativă *constanţă*). Această distincţie e operată prin definirea înţelesului nu pur şi

[46] C. Stevenson a fost înrâurit de filosofii americani ai limbajului, foarte influenţi în epocă, C. Peirce şi Ch. Morris. Aceştia susţineau că există trei domenii ale teoriei generale a semnelor lingvistice (teorie ce a fost numită "semiotică"): (1) sintaxa (studiul relaţiilor dintre semne ca entităţi fizice, abstracţie făcând de utilizarea lor şi de înţeles; sintaxa e un calcul al semnelor); (2) semantica (studiul relaţiei semn-obiect, a înţelesului expresiilor şi referinţei lingvistice, a adevărului etc.); (3) pragmatica (studiul *utilizării* semnelor (lingvistice) de către om (animal, computer); în particular, *ce putem face* cu limbajul moral). Stevenson nu se ocupă de ansamblul problematicii etice, ci numai de o parte îngust specializată a ei, anume de *clarificarea înţelesului* termenilor etici. Nu se ocupă deloc de etica normativă, cu toate că aceasta depinde de meta-etica adoptată. Deci abordarea lui Stevenson din *Ethics and Language* e una din perspectiva "studiului limbajului şi înţelesului", cu metodele "raţionale şi non-raţionale" utilizate în disputele etice reale. Dar aceste dispute etice reale presupun decizii personale şi sociale despre ceea ce trebuie aprobat moral şi acestea, deşi depind de cunoaştere, *nu sunt ele însele cunoaştere*. Termenii etici sunt cel mai des folosiţi cu un "înţeles extraştiinţific" pentru a *încuraja*, *modifica*, *redirecţiona* scopurile şi acţiunile, nu pentru a le descrie. Ei au o forţă "dinamică" sau "cauzală" şi de această forţă se ocupă *pragmatica* (C. Stevenson, *Ethics and Language*, Yale University Press, 1944, pp. vii, 1).

simplu ca o stare psihică provocată de semnele lingvistice în auditor, ci ca o *proprietate dispoziţională* a semnelor lingvistice. În general, o "proprietate dispoziţională" sau o "dispoziţie" e o *potenţă* (*energeia*, spuneau grecii), o *putere*, o proprietate *latentă* care se *actualizează* în funcţie de circumstanţe. De exemplu, *solubilitatea* zahărului e o proprietate dispoziţională, ea e posedată latent în permanenţă de zahăr, dar se manifestă doar atunci când acesta e pus într-un lichid; însă ea există şi când zahărul nu e dizolvat. În mod analog, înţelesul e *dispoziţia* cuvintelor şi propoziţiilor de *a produce procese psihice în auditor*, fie procese cognitive, fie procese emoţionale. El e o proprietate care există latent, în permanenţă, în cuvânt, dar se manifestă, cu variaţiile generate de circumstanţele schimbătoare ale asertării, numai atunci când cuvântul e utilizat în comunicare. Aşa se face că înţelesul poate exista *constant* (e.g. proprietatea dispoziţională a cuvintelor morale pozitive de a produce o stare de *aprobare*), chiar dacă efectele în mintea auditorului vor varia în diferite cazuri concrete de asertare.

Aşadar, teoria lui Ch. Stevenson este aceea că termenii valorici sunt termeni "bogaţi", căci ei au atât o componentă *descriptivă* cât şi una *emoţională*; iar specificul judecăţilor morale rezidă în aceea că ele *induc atitudini* (şi, prin aceasta, *ne influenţează conduita*) tocmai datorită înţelesului lor emoţional (e adevărat că, în subsidiar, ele comunică opinii, prin înţelesul lor descriptiv). În acest context, prin "atitudine" se înţelege "*dispoziţia* de a *acţiona* în anumite moduri şi de a avea anumite *trăiri*". E important să subliniem că, spre deosebire de Ayer, la care termenii morali au o *utilizare* dinamică (emoţională), i.e. sunt folosiţi pentru a *manifesta* stări afective fluctuante, la Stevenson termenii morali au un "înţeles emoţional" cvasi-constant, i.e. *dispoziţia* unui cuvânt de a determina anumite *atitudini* în ascultător. În plus, la Ayer ei nu au nici o dimensiune cognitivă.

Iată acum o explicaţie cea mai detaliată a teoriei "cauzale" sau "psihologice" a înţelesului adoptată de Stevenson. Aceasta ne propune să concepem înţelesul unui semn ca fiind o *proprietate dispoziţională* a acelui semn de a cauza reacţii psihologice, de natură cognitivă sau emoţională, atitudinală, în vorbitor, respectiv în auditor. O proprietate dispoziţională sau o "dispoziţie" poate fi tratată ca un tip special de *relaţie cauzală*: ce înseamnă, de exemplu, că o cantitate de cafea are *proprietatea dispoziţională* de "a stimula sistemul nervos"?

Fie C = cantitatea de cafea băută; A = circumstanţele auxiliare: puterea de absorbţie a stomacului, starea de oboseală, starea sistemului nervos etc.; S = stimularea reală a sistemului nervos.

$$\text{Variaţii în } \left| \begin{array}{l} C \\ \\ A \end{array} \right. \quad \Rightarrow \quad \text{determină variaţii în } S$$

Nu există *în realitate* o corelaţie cauzală *constantă* între C şi S: corelaţia variază în funcţie de circumstanţele auxiliare A. Când spunem că "a fi excitant nervos" e o *proprietate dispoziţională* a cafelei, vrem să spunem că această cafea are *tendinţa* de a produce *în mod constant* starea de excitare nervoasă, în ciuda variaţiilor circumstanţelor auxiliare; altfel spus, o proprietate dispoziţională poate fi definită printr-un condiţional contrafactual în felul următor: C e un excitant nervos (C are proprietatea dispoziţională "a fi excitant nervos") $=_{df}$ C are *dispoziţia* (tendinţa constantă) de a produce S $=_{df}$ Dacă A nu ar varia (deşi în realitate variază) atunci C ar fi corelat *întotdeauna* cu S. Cum

circumstanţele A variază, C nu e corelat în realitate întotdeauna cu S (e.g. băutul cafelei nu reuşeşte să stimuleze un sistem nervos foarte obosit); *efectele variază* în funcţie de circumstanţe. În ciuda acestui fapt, nu vom spune că băutul cafelei nu are *capacitatea* de a stimula sistemul nervos, nu *tinde constant* să stimuleze sistemul nervos.

Să aplicăm această explicaţie la cazul *înţelesului*. Stevenson spune: "Înţelesul unui cuvânt, în sensul psihologic pe care-l căutăm, nu este un anume proces psihic specific ce însoţeşte semnul în orice moment. El e mai degrabă o *proprietate dispoziţională* a semnului, unde S (variind o dată cu varierea circumstanţelor auxiliare) constă din procesele psihice din ascultător şi unde C e auzirea de către el a semnului"[47] . Aşadar, fie C = auzirea semnului; A = circumstanţele vorbirii, tonul vocii etc.; S = procese psihice cauzate în ascultător (cognitive şi emoţionale). Înţelesul unui semn poate fi gândit ca rămânând *constant* ca proprietate dispoziţională a semnului, chiar dacă efectele S variază în funcţie de circumstanţele vorbirii, A. De aceea înţelesul nu e identificat cu efectele psihice în ascultător, S, (imagini mentale, emoţii etc, - ca la Ch. Morris), ci cu *dispoziţia* semnului, căci efectele pot varia foarte mult deşi înţelesul rămâne "relativ constant".

Acum, "*înţelesul descriptiv* al unui semn e dispoziţia sa de a afecta cunoaşterea, cu condiţia ca dispoziţia să fie cauzată de un proces elaborat de condiţionare (socială) ... şi să fie fixată, cel puţin într-o măsură considerabilă, de reguli lingvistice"[48].

Pe de altă parte, "*înţelesul emoţional* e un înţeles în care S (din punctul de vedere al ascultătorului) sau C (din punctul de vedere al vorbitorului) este un agent de *emoţii*"[49]

În aceste condiţii, judecata morală "Acest lucru este bun" *înseamnă* "Acest lucru are calităţile sau relaţiile X,Y,Z, cu adaosul că <bun> are şi un înţeles emoţional laudativ care-i permite să exprime aprobarea vorbitorului şi tinde să suscite aprobarea ascultătorului"[50]. Aceasta este ceea ce Stevenson numeşte schema unei „definiţii persuasive" a termenilor morali.

Consecinţele acestui emotivism revizuit sunt mai multe. Înainte de toate, raţionalitatea, logica, adevărul şi falsul revin în discursul moral odată cu reabilitarea componentei descriptive a înţelesului, exilată de Ayer. În acelaşi timp însă, componenta emoţională se consideră că nu poate lipsi din limbajul moral, ba că e chiar marca lui distinctivă. Altfel nu am putea înţelege şi explica legătura care există în mod vădit între propoziţiile morale (datorii) şi acţiuni: emotiviştilor li se pare indiscutabil că propoziţiile morale (spre deosebire de cele ştiinţifice) trebuie să aibă o capacitate "dinamică" sau "cauzală"[51], o capacitate *motivaţională* intrinsecă. Or, vorba lui Hume, aceasta nu poate ţine de dimensiunea lor cognitivă (cogniţiile nu motivează), ci numai de dimensiunea lor emoţională; ea e explicată aici prin conceptul de "înţeles emoţional".

Una dintre temele centrale ale eticii, în viziunea acestor autori, e să studieze *dependenţa reciprocă* dintre înţelesul descriptiv şi înţelesul emoţional în judecăţile morale. În aceste condiţii, disputa morală raţională – pusă în cauză de emotivismul lui Ayer – redevine posibilă. Cea mai mare parte a disputelor morale se bazează pe componenta descriptivă a limbajului moral (unde putem avea acorduri/dezacorduri

---

[47] Ch. Stevenson, *Ethics and Language* , p.54.
[48] *Ibidem*, p. 70.
[49] *Ibidem*, p. 59.
[50] *Ibidem*, p. 207.
[51] Te *fac* efectiv să faci ceva, te *determin* să faci ceva.

raţionale, legate de fapte), dar şi pe componenta emoţională (unde vom avea acorduri/dezacorduri atitudinale). Concluzia lui Stevenson, care acordă o mare atenţie studiului acordurilor/dezacordurilor atitudinale în disputele etice, este că, în fond, etica ar trebui privită ca o *formă de propagandă*, ca un instrument de influenţare a atitudinilor prin mijloace raţionale sau neraţionale:

> "Rezolvarea unei dispute etice cere rezolvarea unui dezacord în ceea ce priveşte *atitudinile* şi deci cere ca atitudinile unei părţi sau ale alteia (sau ale ambelor) să fie schimbate sau redirecţionate. Una dintre căile de a schimba atitudinile este prin schimbarea opiniilor. ... Dar există şi alte căi de a modifica atitudinile unui om – căi ce nu sunt mijlocite de raţiune". ... "Moralistul este cel ce se străduieşte să influenţeze atitudinile". ... "Toţi moraliştii sunt propagandişti".[52]

Criticii i-au reproşat lui Stevenson că ar confunda *moralizarea* (exortaţia morală) cu *etica filosofică*; dacă prima urmăreşte să influenţeze atitudinile, fiind aparajul retorilor, educatorilor, predicatorilor, preoţilor ori politicienilor, cea de-a doua a fost şi trebuie să rămână o activitate raţională, subordonată logicii. Rolul filosofului moralei e să explice fenomenul moral, nu să educe. Stevenson pare să se apere uneori de o asemenea critică spunând despre sine "Eu nu utilizez termenii etici, ci arăt cum *sunt* ei utilizaţi". Dar câteva pagini mai încolo revine: "În măsura în care etica aplică termenii etici oricărui lucru şi nu doar explică înţelesul lor, ea devine ceva mai mult decât o pură cercetare intelectuală. Judecăţile etice devin instrumente sociale. Ele sunt utilizate într-un efort de cooperare care duce la o reajustare reciprocă a intereselor umane. Filosofii au un rol de jucat în această privinţă; dar un asemenea rol au toţi oamenii".[53]

Criticii au mai spus că dacă "utilizarea primară" a discursului moral e aceea de "a crea o influenţă" asupra atitudinilor, atunci el nu poate distinge de alte utilizări de acelaşi tip ale limbajului (e.g. reclame, legi, glume, ameninţări etc.), care sunt evident, *non-morale*. Mai mult, după cum observa G. Warnock, un discurs poate fi moral şi dacă nu crează nici o influenţă. Legarea strânsă a discursului moral de influenţarea atitudinilor nu face decât să obscurizeze diferenţa dintre etică şi propagandă menţinând etica, împotriva voinţei lui Stevenson, în *zona iraţionalului*.[54]

Dar criticile strict logice nu duc niciodată la anihilarea definitivă a unei doctrine morale. În ciuda unui recul înregistrat la mijlocul secolului al XX-lea, emotivismul e revigorat uneori în forme neaşteptate. Iată-l, de pildă, utilizat ca metodă de a întemeia o teorie utilitaristă de către J. J. C. Smart: acesta propune în anii '70 un utilitarism acţional bazat pe o meta-etică emotivistă.[55] Cu un secol în urmă, J. S. Mill îşi întemeiase teoria utilitaristă pe o meta-etică *naturalistă*: "bine" era definit prin *plăcut*, iar principiul utilităţii se voia a fi "demonstrat", în ciuda serioaselor dificultăţi întâmpinate. Mai târziu, G. Moore întemeia într-un mod *intuiţionist* principiul utilităţii: acesta era considerat ca fiind "evident de la sine", deci ca neavând nevoie de nici o demonstraţie. A rămas totuşi suspendată în obscuritate chestiunea "aprehendării" lui *imediate*, ca "Intuiţie" primară, printr-un problematic "simţ moral" postulat *ad hoc*. În fine, J. J. C. Smart consideră că

---

[52] *Ibidem*, pp. 139, 243, 246.
[53] Ch. Stevenson, *Sensul emoţional al termenilor etici*, în V. Mureşan (ed.), *Valorile şi adevărul moral*, Editura Alternative, Bucureşti, 1995, p. 71, 82.
[54] G. J. Warnock, *Argumentarea în morală*, în V. Mureşan (ed.) *Valorile şi adevărul moral*, Alternative, 1995.
[55] J. J. C. Smart, B. Williams, *Utilitarianism. For and Against*, Cambridge University Press, 1973.

acceptarea principiului utilităţii "depinde de atitudinile şi sentimentele oamenilor". Trebuie doar să prezentăm acest principiu într-o formă "persuasivă", "conceptual clară şi emoţional atractivă", şi aceasta prin apel la o "atitudine ultimă" pe care o împărtăşesc toţi oamenii – sentimentul "bunăvoinţei generalizate": acest sentiment e dispoziţia de a urmări fericirea sau bunele consecinţe pentru toţi oamenii sau chiar pentru toate fiinţele sensibile. În acest fel, "utilitaristul va spera să persuadeze auditorul pentru ca acesta să fie de acord cu sistemul său de etică normativă. Ca utilitarist, el poate face apel la sentimentul bunăvoinţei generalizate, care e cu siguranţă prezent în orice grup de oameni cu care e profitabil să discutăm probleme etice".[56] În această tratare, celebrul principiu al utilităţii ar suna astfel: "O acţiune e moralmente corectă/incorectă doar dacă binele/răul total produs de ea asupra tuturor fiinţelor umane e mai mare decât acela al altor acţiuni". După cum se vede, principiul utilităţii în această formă nu *descrie* un fapt natural/moral, ci formulează *condiţiile* în care "îmi exprim aprobarea" faţă de o acţiune. "Corect" are un înţeles emoţional, căci prin el îmi exprim aprobarea. În aceste condiţii, "axiomele utilitarismului nu mai sunt produsul intuiţiei intelectuale, ci sunt expresii ale atitudinilor şi trăirilor noastre ultime", conchide Smart.

Putem regăsi de asemenea aroma emotivismului şi în aşa-numitul "narativism" contemporan, cu accentul său pe comunicarea şi influenţarea morale cu mijloace preluate din literatură, ca şi în ceea ce se cheamă "consultanţa morală", mai cu seamă în studiile de bioetică. Esenţială în aceste cazuri e influenţarea şi modificarea atitudinilor bolnavului de către medic prin tehnici persuasive adecvate şi nu identificarea ori justificarea raţională a principiilor morale sau evaluarea cât mai obiectivă a unor fapte.

Trebuie spus că atunci când R.M. Hare şi-a început activitatea - în anii '40 – punctul de vedere dominant în etica analitică era cel *emotivist*. Hare s-a situat în mod constant împotriva curentului dominant în tabăra "raţionaliştilor", adică a celor care repudiau apetitul iraţionalist al emotivismului. Programul lor voia să arate că etica filosofică trebuie refundamentată ca o întreprindere filosofică raţională. Aceasta e direcţia de bază pe care merge "prescriptivismul" lui Hare. Emotivismul a fost o reacţie la descriptivism (naturalist sau intuiţionist) şi partea lui bună a constat în evidenţierea faptului că judecăţile morale nu sunt *pur descriptive*. Fiind un *non-descriptivist iraţionalist*, emotivismul a accentuat latura emoţională a discursului moral, care nu se subordonează logicii. Ceea ce propune Hare ca reacţie la derapajele iraţionaliste ale emotivismului nu e o întoarcere la descriptivism (cum au făcut alţi autori), ci un *non-descriptivism raţionalist*, aşa-zisul "prescriptivism universal". Aceasta e componenta de bază a teoriei sale etice privită în ansamblu, e *meta-etica* sa.

Bibliografie:

Ayer, A. *Language, Truth and Logic*, Gollancz, 1936.
Ayer, A. *Eliminarea metafizicii*, în V. Mureşan (ed), *Ce vor filosofii?,* Editura Punct, Bucureşti, 2000.
Canto-Sperber, M. *La philosophie morale britanique*, PUF,1994.
MacIntyre, A. *Emotivismul*, în V. Mureşan (ed), *Valorile şi adevărul moral*, Editura Alternative, Bucureşti,1995.
Smart, J. J. C., Williams, B. *Utilitarianism. For and Against*, Cambridge University Press, 1973.
Stevenson, C. *Sensul emoţional al termenilor etici*, în V. Mureşan (ed), *Valorile şi adevărul moral*, Editura Alternative, Bucureşti,1995.

[56] *Ibidem*. p. 7.

Stevenson, C. *Ethics and Language,* Yale University Press, 1944.

6. Meta-etica lui R. M. Hare: prescriptivismul universal

O complexă strategie de construcţie teoretică stă la baza eticii lui R. M. Hare. Ea ar putea fi sintetizată în următorii paşi:

1) Proaspăt intrat în câmpul cercetării filosofice, Hare a constatat că, pe fondul criticii "descriptivismului" (naturalist şi intuiţionist), a apărut şi era în plină vogă un nou curent meta-etic de tip "non-descriptivist": *emotivismul*.
2) În opinia lui Hare, neajunsul major al emotivismului este *iraţionalismul* său, anume teza că dimensiunea emoţională a limbajului nu se subordonează regulilor logicii; deci că limbajul moral – definit prin dimensiunea sa emoţională - nu se subordonează regulilor logicii.
3) Soluţia sa de depăşire a acestui neajuns nu a constat în reîntoarcerea la descriptivism, ci în inventarea unui *non-descriptivism raţionalist* (sub influenţa lui Kant) conform căruia limbajul moral e un limbaj de tip *imperativ* (mai exact, *prescriptiv*) ce poate beneficia de o tratare raţională deoarece îşi respectă regulile logicii ("logica imperativelor" şi "logica deontică" erau în plină formare). Acest non-descriptivism raţionalist este aşa-numitul "prescriptivism universal".
4) Hare intenţiona ca această nouă teorie meta-etică să ofere fundamentul formal ("pur") al unei etici *normative* "eclectice" care se va dovedi a fi o combinaţie de utilitarism şi kantianism. Această etică normativă bazată în ultimă instanţă pe un standard de judecată utilitarist are asociată o procedură de decizie proprie, conţinută în teoria celor "două niveluri ale gândirii morale": nivelul intuitiv şi nivelul critic.

Să intrăm în detaliile acestei construcţii. Metoda prin care Hare şi-a construit propria meta-etică nu este una nouă, căci e chiar metoda diaporematică a lui Aristotel: să confruntăm teoriile deja existente încercând să le compatibilizăm reciproc, reţinând ceea ce ni se pare adevărat în fiecare din ele şi eliminând părţile greşite. Prezentarea acestui tip de demers în lucrarea *Sorting Out Ethics* mi se pare exemplar de clară: „Cea mai bună cale de a-ţi proteja propria teorie este de a încorpora în ea toate adevărurile asupra cărora insistă susţinătorii teoriilor rivale. Dacă, aşa cum cred eu, aproape toate teoriile etice conţin un anume element de adevăr, cea mai bună cale de a construi o teorie viabilă este să aduni elementele de adevăr din fiecare şi să le foloseşti pentru construirea propriei teorii. Îi sfătuiesc să facă acest lucru pe toţi cei ce urmăresc o carieră în filosofie"[57]. Naturalismul obiectivist, de pildă, a arătat corect care e rostul teoriei etice, anume acela de a analiza conceptele morale şi logica lor pentru a vedea cum putem raţiona corect cu

[57] R. M. Hare, *Sorting Out Ethics*, Clarendon, 1997, p. 126.

privire la problemele morale. O altă parte bună a sa e aceea de a fi arătat că propoziţiile morale sunt făcute despre acţiuni pe baza unor temeiuri descriptive (proprietăţi non-morale ale acţiunilor): o acţiune e imorală *pentru că* e o acţiune care produce durere cuiva. Dar nu a procedat bine atunci când a redus definiţional cuvintele morale la aceste temeiuri non-morale (eroarea naturalistă). Şi aşa mai departe ... pentru celelalte teorii meta-etice. Se ajunge astfel treptat la concluzia că propoziţiile morale trebuie să aibă o dimensiune descriptivă, dar nu numai; că dimensiunea lor non-descriptivă e legată cumva de intenţiile vorbitorilor, dar nu în felul în care au văzut această legătură descriptiviştii subiectivişti şi emotiviştii; că golul logic dintre propoziţia morală şi acţiune trebuie umplut, dar nu aşa cum au făcut-o emotiviştii; că intuiţiile morale nu explică singure moralitatea acţiunilor, dar nici nu trebuie complet ignorate etc.

După construirea în acest fel a teoriei meta-etice, al doilea pas a constat în deducerea *a priori* (strict logică) din ea a unei "metode de raţionare" ideale (a unui "canon logic") de coloratură utilitaristă, similar felului în care Kant şi-a "dedus" *a priori* principiul (non-utilitarist) al Imperativului Categoric din conceptele eticii sale pure. „Propria mea strategie a constat în a expune logica conceptelor morale aşa cum le avem şi a arăta că ele generează anumite *canoane ale raţionării morale* care vor conduce la adoptarea de către noi a unei anumite metode de gândire morală normativă de substanţă (una utilitaristă – V.M.). ... Speranţa mea e ca prin investigarea înţelesurilor cuvintelor morale să reuşim să generăm canoane logice care să guverneze gândirea noastră morală. Dar care *sunt* proprietăţile logice ale cuvintelor morale care vor genera aceste canoane? Două dintre ele ... sunt *universalizabilitatea* şi *prescriptivitatea* judecăţilor morale. Poate şi un al treilea: *dominanţa* (*overridingness*).[58]

Să intrăm acum în câteva detalii ale meta-eticii lui Hare, "prescriptivismul universal". Care e diferenţa dintre "emotivism" şi "prescriptivismul universal" în cadrul teoriilor meta-etice non-descriptiviste? Chiar dacă nu de la începutul reflecţiilor sale, Hare adoptă, pentru a răspunde la această întrebare, un nou fundal filosofico-lingvistic, unul elaborat de J. L. Austin, anume teoria acestuia cu privire la înţeles şi la "actele de vorbire" (*speech acts*). În noua filosofie a limbajului, accentul nu mai e pus pe pragmatică (aşa cum făcuse Stevenson), ci din nou pe aspectele *sintactice* şi *semantice* ale limbajului moral.

Cum argumentează Hare? El e de acord cu emotiviştii că limbajul moral *exprimă* atitudini. Dar un neajuns major al emotivismului era menţinerea cuvântului "a exprima" într-o stare de *neclaritate* şi *ambiguitate*. În viziunea lui A. Ayer, atunci când rostesc expresia "Acest film porno e incorect moral" eu *manifest* un sentiment şi încerc să-l *răspândesc* la auditori – eu *sunt indignat* şi *o arăt*. E ca şi cum aş spune "Acest film porno, huo!".

Dar, observă Hare, există şi alte sensuri ale lui "a exprima". Eu *exprim* negaţia în limba română prin cuvântul "nu". "A exprima" nu e totuna cu a *manifesta* un sentiment, ci înseamnă şi a *spune* ceva, adică *a exprima un înţeles*. Observaţia originală a lui Hare e că termenii morali "exprimă" într-adevăr atitudinile, dar într-un sens mai apropiat de "nu" decât de "huo". Părerea sa e că dezaprobarea pornografiei exprimată prin propoziţia morală de mai sus ar trebui tratată mai degrabă ca o "operaţie lingvistică" şi nu ca un *efect* psihologic (persuasiv) în auditor, chiar dacă acesta poate exista. Iar dacă putem

[58] R. M. Hare, *Moral Thinking*, Clarendon, 1981, pp. 21-22, 53.

arăta că această operaţie lingvistică se supune unor reguli logice universale, atunci am restaurat *raţionalitatea* discursului moral.

Despre ce "operaţie lingvistică" poate fi vorba? Răspunsul găsit e acesta: avem aici un "act de vorbire". Evident, va trebui să explicăm acum ce este acela un "act de vorbire". În anul 1962 J. Austin a publicat lucrarea sa *How to Do Things with Words* în care a propus teoria "actelor de vorbire": rostirea unei propoziţii poate înfăptui mai multe *acte* de vorbire corespunzând diferitelor *intenţii* ale vorbitorului în ceea ce priveşte *utilizarea* propoziţiei: să exprime o opinie, să întrebe, să facă pe cineva să creadă ceva, să înfricoşeze pe cineva, să recomande o acţiune sau persoană etc. Există trei tipuri de acte de vorbire: acte locuţionare, acte ilocuţionare şi acte perlocuţionare.

Ne-am putea, bunăoară, întreba ce facem atunci când *spunem* că "Popescu e bun"? Şi am putea răspunde că noi performăm actul de vorbire de *a exprima o propoziţie cu înţeles*, care e numit "act locuţionar". Un ***act locuţionar*** este actul de vorbire *de* a spune ceva (cu înţeles) (*of* saying something): Eu i-am spus "Popescu e bun", înţelegând prin "bun" *monogam* şi referindu-mă prin "acel" la un anume Popescu. „Actul de <a spune ceva> în acest sens întru totul normal (având un anumit sens şi o anumită referinţă - V.M.), eu îl numesc performarea (*performance*) unui act *locuţionar* iar studiul rostirilor (*utterances*) de acest fel şi sub acest aspect se numeşte studiul locuţiilor sau al unităţilor de vorbire complete"[59]. Vom distinge între: *actul fonetic* ("actul de a rosti anumite sunete"), *actul fatic* ("actul de a rosti anumite vocabule şi cuvinte, i.e. sunete de anumite tipuri, aparţinând, şi ca aparţinând, unui anumit vocabular, conformându-se, şi ca fiind conforme, unei anumite gramatici") şi *actul rhetic* ("actul de a utiliza anumite vocabule cu un anume sens şi o anume referinţă, mai mult sau mai puţin definite"). "A performa un act locuţionar e, în mare, echivalent cu a rosti o anume propoziţie având un anumit sens (*sense*) şi o anumită referinţă (*reference*), care luându-le sunt, în mare, echivelente cu <înţelesul (*meaning*)> în sens tradiţional".[60] Dar eu pot face şi alte lucruri *spunând* "Popescu e bun", de exemplu îl pot recomanda.

Un ***act ilocuţionar*** e actul de vorbire de a face ceva *spunând* ceva (*in* saying something): spunând "Acel film e bun", eu *recomand* acel film. "Atunci când performăm un act locuţionar, noi folosim vorbirea; dar în *ce fel* anume o folosim noi în cutare ocazie. Căci există foarte numeroase funcţii cu care, sau feluri în care, utilizăm noi vorbirea (*speech*), şi felul în care (*way*) sau *sensul* în care (*sense*) o "utilizăm" noi în cutare ocazie modifică în bună măsură actul nostru. Facem lucruri diferite atunci când dăm un sfat sau doar sugerăm, sau dăm un ordin, atunci când promitem în sens strict sau numai anunţăm o vagă intenţie etc." Performarea unui act *de* a spune ceva (act locuţionar) trebuie de aceea distinsă de performarea unui act *spunând* ceva (act ilocuţionar). Aceasta e doctrina "forţelor ilocuţionare", cum ar fi: a pune sau a răspunde la o întrebare, a da o informaţie, o asigurare, un avertisment, a anunţa un verdict sau o intenţie, a critica, a stabili o întâlnire, a recomanda, a prescrie etc. Austin *distinge* "forţa" de "înţeles": "Putem desigur utiliza <înţeles (*meaning*)> şi cu referire la forţa ilocuţionară. Dar eu vreau să disting *forţa* şi înţelesul, în sensul în care înţelesul e echivalent cu sensul şi referinţa"[61].

---

[59] J. L. Austin, *How to Do Things with Words*, Oxford University Press, 1962, 1975, p. 94.
[60] J. L. Austin, *How to Do Things with Words*, pp. 94, 95, 109.
[61] *Ibidem*, p. 100.

Un ***act perlocuţionar*** e actul de vorbire de a face ceva *prin* spunerea a ceva (*by* saying something): prin spunerea propoziţiei "Popescu e bun" eu *l-am făcut* pe Ion să-l angajeze. "*Prin* spunerea a ceva vom produce adesea, sau chiar în mod obişnuit, anumite efecte consecinţionale asupra sentimentelor, gândurilor sau acţiunilor audienţei sau a vorbitorului sau a altor persoane". "Actul perlocuţionar include întotdeauna unele consecinţe, ca atunci când spunem <Făcând *x* eu am făcut *y*>". Făcând un act perlocuţionar, noi „producem ceva sau înfăptuim ceva *prin* (*by*) spunerea a ceva, cum ar fi să convingem, să persuadăm, sau chiar, să zicem, să surprindem ori să înşelăm".[62]

Actele ilocuţionare făcute *rostind* cuvintele şi propoziţiile sunt diverse: a informa, a avertiza, a întreba, a anunţa un verdict, a critica, a prescrie, a recomanda etc. Un act ilocuţionar complet constă în priceperea înţelesului ilocuţiei şi a acţionării în consecinţă. De exemplu, prin performarea actului ilocuţionar de *a promite* se aşteaptă respectarea promisiunii de către vorbitor. Există o legătură consubstanţială între ilocuţie şi acţiune. Dar nu trebuie să ignorăm diferenţa importantă care există între: "i l-am *recomandat* pe Popescu şi el l-a angajat", respectiv "prin ceea ce i-am spus *l-am făcut* (l-am determinat) să-l angajeze pe Popescu". Primul e un act ilocuţionar, cel din urmă e un act perlocuţionar, unul care *cauzează* el însuşi comportamentul adresantului; acelaşi efect perlocuţionar poate fi obţinut şi prin mijloace non-lingvistice, de pildă prin intimidare, ceea ce nu e valabil pentru actele ilocuţionare.

În jargonul teoriei actelor de vorbire, emotivismul meta-etic a fost o teorie focalizată pe performarea unor *acte perlocuţionare* (persuasiuni, cauzarea unui anumit comportament) *prin* folosirea limbajului moral. Neajunsul său din acest punct de vedere a fost acela că actele perlocuţionare sunt esenţialmente *aleatoare*: ele depind de limbaj, dar şi de starea auditorului, de contextul asertării, de tonul vocii, de expresia feţei etc., pe scurt, de o lungă listă de circumstanţe *non-lingvistice*. Tocmai de aceea s-a spus că ele nu pot fi prinse sub anumite *reguli logico-lingvistice* omogene, ceea ce reprezintă un element de iraţionalitate specific naturii lor. Dimpotrivă, actele ilocuţionare, spre care şi-a îndreptat atenţia Hare, sunt legate strict de limbaj şi, prin urmare, putem avea speranţa supunerii lor sub regulile universale ale logicii. Convingerea acestuia era că emotiviştii au greşit pentru că, după ce au respins descriptivismul, au tras concluzia că nu putem raţiona logic cu privire la problemele morale deoarece logica e valabilă numai pentru propoziţiile de fapt, pe când propoziţiile morale sunt manifestări ale unor atitudini iraţionale de aprobare sau dezaprobare. Totuşi, evoluţia logicii (în speţă dezvoltarea unei logici modale a normelor – logica deontică) începea să probeze contrariul: se poate raţiona logic şi cu privire la alte judecăţi decât cele factuale, de pildă cu privire la judecăţile morale interpretate ca judecăţi prin care se prescrie, se normează un anumit comportament, cu condiţia, desigur, de a nu reduce esenţa acestor judecăţi la forţa lor perlocuţionară.

Teza de bază a lui Hare este că, în general, propoziţiile morale sunt acele propoziţii care *performează actul ilocuţionar de a prescrie*. Spunând propoziţia morală "E corect să nu minţi" noi prescriem un anumit tip de acţiune. Acesta poate fi considerat sensul de bază în care e posibil să susţinem că propoziţiile morale au proprietatea ***prescriptivităţii***: „Un act de vorbire *prescriptiv* este unul care, dacă eu sunt adresantul, şi sunt de acord cu acel act de vorbire, atunci nu pot fi de acord în mod sincer cu el dacă nu

---

[62] *Ibidem*, pp. 101, 107, 109.

acţionez în consecinţă”[63]. Golul dintre propoziţiile morale şi acţiuni pe care descriptiviştii nu-l puteau explica, iar emotiviştii îl explicau prin forţa perlocuţionară a cuvintelor morale, este acum umplut uzând de forţa ilocuţionară a cuvintelor morale. Rostind propoziţia “Acest film porno este incorect moral”, noi performăm actul ilocuţionar de a *descuraja* vizionarea acelui film. Aşa stând lucrurile, Hare poate să afirme că propoziţiile morale îţi *spun* ce să faci, nu *te fac* să faci. Ele au în mod specific o forţă ilocuţionară. Şi mai au capacitatea de a *motiva* acţiunea tocmai prin aceea că îţi spun ce să faci. Dacă eu sunt de acord cu actul de vorbire care îmi *recomandă* să nu mă duc la acel film atunci când mi se spune “Acel film e incorect moral”, şi totuşi mă duc la acel film, atunci înseamnă că nu am fost sincer în acordul pe care mi l-am dat. „Noi spunem ceva *prescriptiv* ddacă, pentru un anume act A, o anume situaţie S şi o anume persoană P, dacă P ar fi de acord (oral) cu ceea ce spunem şi totuşi nu face A în S, atunci în sens logic ea trebuie că a fost de acord în mod nesincer cu ceea ce spuneam”[64] . Chiar în aceasta rezidă proprietatea prescriptivităţii propoziţiilor morale: ele *performează actul ilocuţionar de a prescrie* (sau recomanda); propoziţiile morale *au forţa ilocuţionară a prescripţiei*.

Care e relaţia dintre forţa ilocuţionară a expresiilor lingvistice şi înţeles? Am văzut că Austin le-a separat. Spre deosebire de acesta - şi împreună cu Searle - Hare introduce forţa ilocuţionară *în* “înţelesul” propoziţiilor. Aşa încât vom spune că “înţelesul” propoziţiilor morale este atât *descriptiv* (partea de înţeles determinată de condiţiile de adevăr ale propoziţiilor; adică de semantica lor) cât şi *evaluativ* (partea de înţeles determinată de anumite trăsături sintactice, de pildă de semnele pentru modul verbelor, care determină forţa lor ilocuţionară; propoziţiile morale au forţa ilocuţionară a unei prescripţii, forţă ce e indicată de prezenţa în ele a cuvintelor morale privite ca operatori logico-deontici). Cele două dimensiuni ale înţelesului pot varia (parţial) independent. Prin urmare, atunci când eu *spun* propoziţia morală “Popescu e bun”, actul de vorbire locuţionar *de a spune* “Popescu e bun” e actul prin care utilizăm cuvântul “bun” ca aplicându-se la anumite proprietăţi ale lui Popescu (e.g. a fi monogam) şi cuvântul “Popescu” ca referindu-se la un anumit Popescu. Dar *spunând* “Popescu e bun” eu performez totodată actul ilocuţionar de a *recomanda* felul de a fi al lui Popescu. Propoziţia morală e folosită aşadar pentru a juca două funcţii, locuţionară şi ilocuţionară. Iar înţelesul ei e dublu: descriptiv şi prescriptiv.

Să insistăm pe exemple. Fie, mai întâi, o propoziţie descriptivă non-morală: “Popescu este înalt”. Teoria înţelesului adoptată de Hare – teoria condiţiilor de adevăr – ne spune că dacă standardul de aplicare pentru “înalt” e “a avea peste 2 metri”, atunci propoziţia “Popescu e înalt” e adevărată ddacă Popescu are realmente peste 2 metri. Eu pricep ce înseamnă “Popescu e înalt” dacă ştiu condiţiile de adevăr ale propoziţiei care sunt identice cu standardul de aplicare pentru “înalt”. Se poate deci conchide că înţelesul unei propoziţii descriptive e *în întregime* determinat de condiţiile sale de adevăr.

Fie acum cazul unei propoziţii morale: “Popescu e bun”. Ar trebui precizat, înainte de toate, că “bun” în sens moral se aplică *numai* la persoane umane sau la acţiunile cele mai importante ale omului, pe când “bun” în sens non-moral se poate aplica

[63] R. M. Hare, *Sorting Out Ethics*, Clarendon, 1997, p. 18. Într-o fază anterioară, Hare a definit “prescriptivitatea” în termeni de “imperative” şi “antrenare logică” (*entailment*): judecăţile morale au un caracter prescriptiv pentru că antrenează logic imperative. De pildă, dacă ştii ce înseamnă “X este bun” şi eşti de acord cu judecata de valoare “X este bun”, atunci *nu poţi să nu* fii de acord cu imperativul “Alege X!”

[64] R. M. Hare, *Moral Thinking*, p. 21.

şi la lucruri ("Acest automobil este bun"). Cuvântul non-moral "înalt" se poate într-adevăr aplica unor persoane, ca mai sus, dar se poate aplica la fel de bine şi unor lucruri ("Acest bloc este înalt"). În schimb, "bun" în sens moral, şi instanţele sale particulare, "cinstit", "drept", "curajos" etc., nu se pot aplica *decât* omului.

Acum, spre deosebire de naturalismul subiectivist şi de emotivism, care reduc judecăţile morale la statutul unor judecăţi arbitrare de gust, Hare consideră că în cazul judecăţilor morale trebuie să ne putem întreba *de ce* spunem că Popescu e bun, pe ce *temei* este el bun? Răspunsul cel mai clar îl dă descriptivistul: pentru că Popescu are o sumă de *calităţi descriptive* (e.g. e monogam). Iar Hare consideră că, sub acest aspect particular, descriptivistul nu greşeşte. Vom numi aceste calităţi descriptive *standardul de aplicare* a lui "bun", care e identic cu *condiţiile de adevăr* ale propoziţiei "Popescu e bun". Din punctul de vedere al descriptivistului, posedarea acestor proprietăţi de către Popescu e condiţia necesară şi suficientă pentru ca propoziţia "Popescu e bun" să fie adevărată. Dacă însă adoptăm teoria *înţelesului* pe care o adoptă Hare, atunci vom spune că a pricepe care sunt condiţiile de adevăr ale acelei propoziţii, adică ce anume fapte trebuie să aibă loc în realitate pentru ca propoziţia în cauză să fie adevărată, înseamnă a pricepe doar *înţelesul descriptiv* al unei propoziţii morale.

Dacă pentru un descriptivist meta-etic înţelesul unei propoziţii morale e determinat *în întregime* de condiţiile sale de adevăr, şi aceasta pentru că el consideră propoziţiile morale ca o specie de propoziţii descriptive, pentru un prescriptivist cum e Hare înţelesul descriptiv e numai *o parte*, şi anume o parte *secundară* a înţelesului total al unei propoziţii morale. O altă parte (principală) a înţelesului e determinată nu de condiţiile de adevăr, ci de anumite proprietăţi *sintactice*, logic-formale ale propoziţiei. Spre a lua un exemplu analog: forma logică predicativă a unei propoziţii spune şi ea *ceva* despre înţelesul ei - anume că e vorba de o propoziţie aptă să atribuie o proprietate unui obiect, fără a preciza ce anume proprietate şi cărui anume obiect. În mod similar, propoziţia "Nu face aceasta!" are un anume fel de înţeles – ea *condamnă* ceva - chiar *înainte* ca a şti acţiunea sau tipul de acţiuni la care se referă; indicatorul sintactic al forţei ilocuţionare este în acest caz, *modul verbal* imperativ. La fel se comportă *cuvintele morale* în calitatea lor de indicatori sintactici ai forţei ilocuţionare a prescripţiei.

Să comparăm acum pe "curajos" cu "bun". Cuvântul moral "curajos" e un cuvânt descriptiv-evaluativ în sensul că el e legat strâns de un *anumit* tip de acţiuni (e.g. la Aristotel e vorba de anumite acţiuni făcute în război: a nu fugi din faţa dumanului, a-ţi calcula bine mişcările pentru a nu-ţi risca viaţa, a nu risca viaţa tovarăşilor de luptă etc.). Pe când "bun", "trebuie", corect" sunt cuvinte *pur evaluative* în sensul că ele pot avea nenumărate conţinuturi descriptive, nefiind legate în mod special de vreunul; curajul e numai una din numeroasele instanţe ale binelui. De aceea Hare le-a numit "cuvinte formale": înţelesul lor nu e determinat de condiţiile de adevăr, ci poate fi definit *complet* în termenii *logicii* deontice, fără nici un apel la fapte particulare. Tocmai de aceea putem afirma că propoziţia morală "Popescu e *bun*" spune ceva chiar *înainte* de a fixa vreun standard de aplicare pentru "bun": anume ea *prescrie* o acţiune. Forţa ilocuţionară a rostirii ei formează "înţelesul său prescriptiv" iar indicatorul sintactic, pur *formal*, logic al forţei ilocuţionare a prescripţiei e, în acest caz, cuvântul moral pur evaluativ "bun", privit ca operator logico-deontic şi fiind, deci, independent de orice standard de aplicare. În timp ce standardele de aplicare pentru "bun" (înţelesul său descriptiv) sunt nenumărate şi *relative* la diferite culturi (căci dependente de obiceiurile morale din acele culturi),

înţelesul prescriptiv al lui "bun" e independent de standarde şi *transcultural* căci depinde doar de caracterul logic-formal al cuvintelor pur evaluative morale: or, logica deontică e aceeaşi în România, Arabia Saudită sau Japonia. Înţelesul *prescriptiv* al propoziţiilor morale este, aşadar, independent de cunoaşterea condiţiilor lor de adevăr. Dacă condiţiile de adevăr sunt fixate diferit în diferite culturi ("bun" poate să se aplice la *a fi poligam* în cazul musulmanilor din India şi la *a fi monogam* în România), înţelesul prescriptiv al lui "bun" nu depinde de aceste conţinuturi social-istorice şi lingvistice particulare, căci regulile logicii deontice sunt *universale*. Pe scurt, în timp ce înţelesul descriptiv e relativ la culturi, cel prescriptiv e transcultural.

Să presupunem acum următorul caz. Să zicem că la musulmanii din India propoziţia morală (P) "Mehmet e bun" e considerată adevărată în condiţiile în care Mehmet are anumite calităţi descriptive, D, (e.g. e poligam) şi Mehmet este realmente poligam. În România, în schimb, pe baza unei alte religii dominante şi a unei alte tradiţii istorice, s-a sedimentat regula lingvistică după care cineva e numit "bun" dacă e monogam. Deci pentru un român, propoziţia (Q) "Popescu este bun" e adevărată pentru că Popescu are calitatea descriptivă de a fi monogam. Şi tot în România propoziţia (R) "Mehmet este rău" e adevărată pentru că Mehmet are calitatea descriptivă de a fi poligam.

Cum judecă această situaţie un descriptivist naturalist? Pentru el, dacă se schimbă condiţiile de adevăr ale unui enunţ, atunci enunţul însuşi se schimbă (căci el va avea un înţeles complet diferit). Deci nu putem avea *acelaşi* enunţ moral în situaţia în care condiţiile de adevăr s-au schimbat (căci noi spunem, în această situaţie, altceva). În această situaţie, P şi Q sunt enunţuri *diferite* pentru că au *înţelesuri diferite* şi au înţelesuri diferite pentru că au *condiţii de adevăr diferite*. Dacă Mehmet e realmente poligam, atunci P e adevărată în India iar Q şi R sunt adevărate în România, dat fiind că înţelesul lor descriptiv e diferit (standardul pentru "bun" e diferit). Dar în ciuda faptului că, după forma lor logică, P este negaţia lui R, P şi R *nu se contrazic*, ambele fiind adevărate relativ la propria cultură: musulmanul indian şi românul înţeleg acelaşi lucru prin două propoziţii care formal se contrazic!

Sigur, musulmanul indian şi românul pot să-şi dea seama de ce nu se înţeleg – pentru că ei înţeleg lucruri diferite prin acelaşi cuvânt, "bun". Dar oare se *pot* ei înţelege (în interpretarea descriptivistului)? Răspunsul este: nu. Ei s-ar putea înţelege doar cu condiţia ca unul dintre ei să-şi schimbe standardul pentru "bun". Şi de ce nu ar face-o? Nu ar face-o, sau ar face-o foarte greu, pentru că acest standard e mai mult decât o regulă lingvistică arbitrară. Pentru ca românul, de pildă, să-şi schimbe standardul (să aplice "bun" la poligami şi "rău" la monogami) el trebuie să-şi schimbe un principiu moral de substanţă în spiritul căruia a fost crescut (să ai convingerea morală profundă că e rău să fii poligam), principiu legat de religia creştină şi de tradiţiile româneşti seculare pe care se bazează regula lingvistică menţionată. Cu alte cuvinte, el ar trebui să înceteze să mai fie român. Eşecul interpretării descriptiviste rezidă în deraparea sa în relativism: orice judecată morală e adevărată numai în interiorul unei culturi (limbi) care stabileşte şi modifică standardele de aplicare pentru cuvintele morale şi deci condiţiile de adevăr pentru judecăţile morale. Nu există o punte de legătură lingvistică între culturi diferite, ceea ce împiedică disputa morală raţională.

Prescriptivismul lui Hare pretinde să evite acuza de relativism. Pentru un prescriptivist, cum am văzut, condiţiile de adevăr şi înţelesul descriptiv se pot schimba

fără ca înţelesul propoziţiei morale să se schimbe *în întregime*. Prin urmare, putem avea *aceeaşi* propoziţie (în sensul că putem face *aceeaşi evaluare* a aceluiaşi act) chiar dacă condiţiile de adevăr s-au schimbat. De exemplu, în această interpretare, P este *aceeaşi* propoziţie cu Q, chiar dacă au condiţii de adevăr diferite, pentru că prin rostirea lui Q facem aceeaşi evaluare a aceleiaşi persoane, chiar dacă pentru temeiuri diferite: în prima îl *recomandăm* pe Mehmet pentru că e poligam şi în a doua îl *recomandăm* nu mai puţin pe Popescu pentru că e monogam. Înţelesul prescriptiv al propoziţiilor este acelaşi, deşi înţelesul lor descriptiv e diferit. În schimb, românul care rosteşte propoziţia R *îl contrazice* pe musulmanul indian care rosteşte propoziţia P în sensul că primul îl *condamnă* pe Mehmet iar celălalt îl *recomandă* pe Mehmet, chiar dacă pe acelaşi temei factual. În acest caz, există un limbaj comun, transcultural, pe baza căruia cei doi pot începe să discute incompatibilităţile lor factuale şi lingvistice. Puntea de legătură e asigurată aici de înţelesul evaluativ care nu e relativ la culturi şi la limbaje locale.

Aceasta e modalitatea prin care putem depăşi acuza de *relativism* adusă atât descriptivismului cât şi emotivismului. Dimensiunea prescriptivă a înţelesului e transculturală şi e transculturală pentru că e formală. “Deoarece explicaţia pe care o dă limbajului moral este formală şi, în particular, deoarece ea include caracteristicile formale ale prescriptivităţii şi universalizabilităţii, această explicaţie poate fi acceptată de diferite culturi cu moravuri diferite. Aceste trăsături formale pot fi comune tuturor limbilor acestor culturi, chiar dacă trăsăturile materiale ale moravurilor lor şi, odată cu ele, înţelesul descriptiv al cuvintelor lor morale, ca şi condiţiile de adevăr ale enunţurilor lor morale, diferă în mare măsură”.[65]

În concluzie, limbajul moral e o specie de *limbaj prescriptiv*, adică de limbaj format din propoziţii morale ce au forţa ilocuţionară a prescripţiei (îţi recomandă, îţi prescriu ce să faci). Limbajul moral nu e un limbaj al *imperativelor* propriu-zise. Actele de vorbire ce au forţă ilocuţionară prescriptivă sunt de două feluri: *imperative* (“Avortează!”) şi *propoziţii morale* (“Avortul este incorect moral”). Imperativele nu au înţeles descriptiv, dar au forţă ilocuţionară (şi mai ales forţă perlocuţionară), fiind valabile aici şi acum. În schimb, propoziţiile morale au (parţial) înţeles descriptiv, au forţă ilocuţionară a prescripţiei, sunt *universalizabile* şi sunt *dominante* (adică sunt mai tari decât alte genuri de prescripţii). Pe scurt, spre deosebire de imperative (care nu sunt universalizabile), propoziţiile morale sunt *prescripţii universalizabile* (şi dominante).

Ce înseamnă, mai exact, că propoziţiile morale sunt *universalizabile*?

Am putea răspunde plecând de la o însuşire a propoziţiilor morale pe care am remarcat-o mai sus: spre deosebire de propoziţiile de gust (“Mie îmi place X”), propoziţiile morale (“X este bun”) nu sunt arbitrare, ci sunt făcute în lumina unor *temeiuri factuale*; aceste temeiuri factuale sunt condiţiile lor de adevăr. Eu spun că “X este bun” *pentru că* X e monogam; dar e absurd să întreb “*De ce* îţi place acest vin?”. Aceasta e o chestiune de gust, iar despre gusturi nu se discută. Spunem că avortul este incorect moral *pentru că* prin avort se ucide fătul, care e o persoană, etc. Dar nu pot justifica *pentru ce* îmi plac femeile blonde; şi nici nu îmi cere nimeni asta. În plus, cuvintele morale au şi un înţeles evaluativ: “bun” are forţa ilocuţionară a unei prescripţii. Prin urmare, pe ansamblu, “bun” înseamnă *recomandabil conform unui anumit standard*. Se vede cum dimensiunea valorică a înţelesului lui “bun” *apare pe* proprietatea non-valorică, descriptivă, de a fi monogam. Naturaliştii au greşit considerând că relaţia dintre

[65] R. M. Hare, *Sorting Out Ethics*, p. 137.

ele este una definiţională şi că “Popescu e monogam” înseamnă că “Popescu e bun” (eroarea naturalistă). S-a spus de aceea că proprietatea valorică e o proprietate “consecinţională” sau “supervenientă” în raport cu proprietatea descriptivă de a fi monogam (proprietatea valorică *bun* apare ca o consecinţă a posedării proprietăţii non-valorice de *a fi monogam*, dar *nu se reduce la ea* şi nu poate fi definită prin ea; adică pot spune fără să mă contrazic că X are proprietatea de *a fi monogam* şi X e *rău*, aceasta în cazul în care, ca mai sus, mi-am schimbat standardul). Dar, presupunând că standardul e fix, că regulile semantice nu se schimbă, proprietatea non-valorică de “a fi monogam” e *temeiul factual* al afirmării proprietăţii valorice “bun”. „Că proprietăţile morale sunt superveniente (*supervenient*) pe proprietăţile non-morale înseamnă pur şi simplu că actele, etc., au proprietăţile morale respective pentru că ele le au şi pe cele non-morale („E greşit *pentru că* a fost un act de a produce durere din distracţie”), cu toate că proprietatea morală nu este aceeaşi proprietate precum proprietatea non-morală, nici măcar implicată logic de ea. Cineva care a spus despre un act că a fost un act de a produce durere din distracţie dar nu a fost greşit nu se va auto-contrazice, deşi cei mai mulţi dintre noi îl vor numi imoral. Logica nu interzice adoptarea unor standarde morale diferite de către diferiţi oameni; ea pur şi simplu interzice unei anumite persoane să adopte standarde inconsistente în acelaşi timp şi spune că acestea *vor* fi inconsistente dacă ea spune lucruri conflictuale despre situaţii care sunt considerate de ea ca fiind identice în ceea ce priveşte proprietăţile lor universale”[66] .

Se poate observa din citatul de mai sus cum această idee de *supervenienţă* poate fi exprimată prin ideea de ***universalizabilitate***:

> Dacă o persoană care acceptă acest standard (de a fi monogam) spune că “Popescu este bun”, atunci acea persoană nu poate logic să nu spună că *orice* alt om care are proprietatea descriptivă de a fi monogam are şi proprietatea valorică “bun”, care e supervenientă pe prima.

Sau:

> E logic inconsistent să spui despre doi oameni care sunt exact la fel sub aspectele relevante (numărul de soţii), şi se află în exact aceleaşi circumstanţe (în România, cu tradiţiile ei şi cu limba ei specifică), că unul e bun şi altul rău.

Am putea formula lucrurile şi în alt fel, anume spunând că “standardul” sau “condiţiile de adevăr” pentru propoziţia “X este bun” sunt chiar *înţelesul ei descriptiv*. Această componentă descriptivă a înţelesului propoziţiilor morale specifică felul de obiecte sau de stări de lucruri la care poate fi aplicat “bun” pentru ca propoziţia în care figurează să fie adevărată (a fi monogam). În general vorbind, înţelesul descriptiv al unui cuvânt (fie el descriptiv sau evaluativ) presupune *reguli semantice* de utilizare a sa, reguli care sunt *universale* dacă presupunem că e posibilă comunicarea coerentă (ele se numesc “reguli de înţeles”).[67] Aceste reguli de înţeles stabilesc faptul că noi nu putem, într-un mod *logic* consistent, să aplicăm un termen moral (“bun”) unui anumit lucru X (bărbat monogam) şi, în acelaşi timp, să refuzăm să-l aplicăm unui alt lucru perfect similar sub aspectele relevante (unui alt bărbat care e monogam).

---

[66] R. M. Hare, *Sorting Out Ethics*, p. 22.

[67] “Trebuie spus că, *dacă* un cuvânt este folosit într-un limbaj oarecare (fie el natural sau artificial) pentru a exprima acelaşi înţeles ca un cuvânt dintr-un alt limbaj, el se supune aceloraşi reguli logice. Dacă ar fi supus unor reguli diferite, el nu ar exprima acelaşi înţeles” (R. M. Hare, *Sorting Out Ethics*, p. 4).

E important să se observe că universalizabilitatea e o proprietate specifică, în mod primar, cuvintelor pur *descriptive*, cum e "roşu":

> „Orice enunţ care are înţeles descriptiv e necesar să fie universalizabil deoarece regulile de înţeles descriptiv care determină acest înţeles descriptiv sunt universale". „Numesc un enunţ universalizabil în sensul că el angajează logic vorbitorul să facă un enunţ similar despre orice este fie asemănător cu obiectul enunţului originar, fie asemănător cu el sub aspectele relevante".[68]

Cuvintele şi propoziţiile evaluative (morale) au proprietatea universalizabilităţii numai pentru că au o componentă de înţeles descriptivă care, aşa cum am văzut, are proprietatea universalizabilităţii:

> "În măsura în care judecăţile morale au un înţeles descriptiv în plus faţă de un alt gen de înţeles (prescriptiv –V.M.), ele împărtăşesc (cu judecăţile descriptive) o caracteristică (*universalizabilitatea*), care e comună tuturor judecăţilor care poartă un înţeles descriptiv"[69].

Cu alte cuvinte, dacă o persoană spune că un lucru este roşu, atunci ea e angajată în a spune că *orice lucru* care e ca şi respectivul lucru sub aspectele relevante va fi tot roşu. Aceasta e o consecinţă a faptului că regulile de înţeles pentru termenii descriptivi sunt universale. La fel, dacă numesc o acţiune X corectă (moral), atunci mă oblig logic să numesc corectă orice acţiune care e la fel ca X sub aspectele relevante – cel puţin dacă vorbesc o limbă sau limbi cu aceleaşi reguli semantice. Ceea ce mă determină să procedez astfel sunt regulile semantice pentru înţelesul termenilor morali, care sunt şi ele universale: "Ceea ce e corect (sau incorect) pentru o persoană, e corect (incorect) pentru orice persoană similară aflată în circumstanţe similare".[70] Aceasta e o teză *logico-semantică,* ce ţine de componenta descriptivă a înţelesului cuvintelor şi propoziţiilor morale. Ea nu un principiu moral de substanţă, aşa cum e formula legii universale la Kant, ce ţine de "metafizica moravurilor", deci de filosofia sa "materială", nu de cea "formală" (logica).

În acest sens, propoziţiile morale "Acest om este bun", "Acest om este corect" sunt *universalizabile* într-un sens strict *logic* al termenului, sens ce depinde doar de *înţelesul* lor (descriptiv). Ele nu ne spun încă ce trebuie *să facem*, ci doar ce *înseamnă* "bun", "corect" sau "trebuie" şi la ce *ne angajează logic* folosirea acestor cuvinte. Rostind aceste propoziţii exprimăm în plus şi forţa lor ilocuţionară de *prescripţii,* care reprezintă înţelesul lor evaluativ. Pe scurt, rostind o propoziţie morală, performăm actul ilocuţionar al prescripţiei şi acceptăm proprietatea universalizabilităţii conţinută tacit în înţelesul ei descriptiv, efect al universalităţii regulilor semantice. Ideea de universalizabilitate ca proprietate logică a propoziţiilor morale spune că mă autocontrazic logic dacă eu cred că "trebuie" să fac acţiunea A în raport cu agentul P, dar nu prescriu în acelaşi timp ca acţiunea A să fie făcută şi faţă de mine, dacă m-aş afla într-o situaţie perfect similară cu aceea în care se află P. E vorba deci de un principiu ce formulează doar o condiţie de *consistenţă logică* impusă utilizării propoziţiilor morale.

Specificul propoziţiilor morale e că sunt despre ceea ce *trebuie* să fie, nu despre ceea ce *este*, adică despre ceea ce ar face orice persoană similară în condiţii similare, sau

---

[68] R. M. Hare, *Sorting Out Ethics*, p. 134.
[69] R. M. Hare, *Freedom and Reason*, Oxford University Press, 1963, p. 10.
[70] *Idem*.

despre ceea ce aş face eu dacă m-aş afla în situaţia tuturor persoanelor afectate. Ideea de universalizabilitate ca proprietate logico-semantică se dovedeşte astfel a fi stratul teoretic cel mai adânc, aflat la baza principiilor morale de *substanţă* cunoscute sub numele de “Regula de aur” sau de “Imperativ Categoric”.

S-ar putea observa acum că toate propoziţiile evaluative, inclusiv cele estetice, au proprietăţile prescriptivităţii şi universalizabilităţii. Cum putem distinge în cadrul lor propoziţiile propriu-zis *morale*, uzând tot de o proprietate *logică*? Diferenţa specifică e reprezentată, în opinia lui Hare, de proprietatea formală a “dominanţei” (*overridingness*). Judecăţile *morale* sunt prescriptive, universalizabile *şi dominante;* o regulă morală e dominantă în sensul că are în general prioritate (e mai tare) faţă de alte reguli non-morale (e. g. estetice, prudenţiale, de oportunitate)[71]. Dar chiar şi regulile morale pot fi ierarhizate între ele prin aceeaşi relaţie de dominanţă. Cuvintele morale sugerează această ierarhie. De exemplu, regulile morale prefixate de “necesar” (*must*) nu pot fi dominate de altele, sunt cele mai tari; principiile prefixate de “trebuie” (*ought*) sunt prescripţii morale care pot fi dominate; iar cele prefixate de “obligatoriu” (*obligatory*) se plasează între primele două – pot fi dominate, dar nu aşa de uşor ca acelea prefixate de “trebuie”[72] . Hare nu dezvoltă acest subiect, mulţumindu-se cu stipularea acestei relaţii de ordine.

Dar s-ar putea spune că, dintr-o perspectivă non-formală, lucrurile nu se opresc aici. Regulile morale (instituite la ceea ce vom numi mai jos “nivelul intuitiv”), spre deosebire de cele prudenţiale (vizând maximizarea binelui *propriu* al agentului) sau de cele de oportunitate (maximizante, dar nemorale), au “ataşate” anumite sentimente sau *motivaţii* de diferite tării, care sunt *temeiurile* respectării lor: e vorba în sensul de “sentimentul de dezgust şi ruşine pentru încălcarea lor”. Un principiu moral, spre deosebire de unul de oportunitate, are asociată o “fermă dispoziţie a caracterului” de a-l respecta în mod constant[73]. Mai mult decât atât, un principiu moral e *impus de societate*, nu e o creaţie individuală, din moment ce Hare ne spune că noi trebuie să păstrăm principiile morale “într-o bună poziţionare în raport cu societatea”[74] şi că încălcarea acestora trebuie să fie “condamnată social”[75]. Deci instituirea unei reguli morale e un proces social complex, ce presupune intervenţia opiniei publice cu ansamblul intereselor ei şi care nu se reduce la o simplă matematică a utilităţii.

Concluzia lui Hare e că “datoriile” (morale) sunt acele principii (de la “nivelul intuitiv”) care sunt fie comune pentru toţi oamenii, fie comune pentru anumite roluri sociale particulare (medici, oameni de afaceri etc.), caracteristica lor distinctivă fiind aceea că “au cea mai înaltă utilitate a acceptării dacă privim societatea ca întreg”, motiv pentru care sunt “dominante” iar încălcarea lor trebuie să fie “condamnată” social. Ele sunt unele dintre cele mai importante reguli impuse de comunitate şi nu doar rezultatul automat al unui calcul utilitarist-acţional izolat. Spre deosebire de acestea, actele supererogatorii depăşesc datoria şi sunt lăudabile, deşi eşecul lor nu e condamnabil[76]. O “datorie” (morală) în sensul lui Hare e o propoziţie prescriptivă, universlizabilă şi dominantă, valabilă pentru toţi oamenii sau numai pentru cei ce joacă anumite roluri

[71] R. M. Hare, *Moral Thinking*, p. 53.
[72] *Ibidem*, p. 152.
[73] *Ibidem*, p. 197.
[74] *Ibidem*, p. 198.
[75] *Ibidem*, p. 203.
[76] *Ibidem*, p. 203.

sociale, impusă de societate datorită înaltei utilităţi a acceptării pe care o produce respectarea ei la nivelul întregii societăţi, motivată de o dispoziţie morală fermă a caracterului care e asimilată prin educaţie, şi a cărei încălcare e însoţită de sentimentul de dezgust şi ruşine, fiind condamnată social.

În concluzie, s-ar putea spune că dacă *emotivismul* considera că judecăţile morale sunt ghizi ai acţiunii datorită forţei lor *perlocuţionare, prescriptivismul* consideră că rolul de ghizi ai acţiunii pe care îl au judecăţile morale se datorează forţei lor *ilocuţionare* (iar forţa ilocuţionară a unui cuvânt e guvernată de reguli lingvistice universale). Şi deşi există forţe ilocuţionare diferite, toate sunt considerate de Hare, în cazul judecăţilor morale, drept speciile unui singur gen: *a prescrie*. El consideră că distincţia perlocuţionar/ilocuţionar marchează principala diferenţă dintre emotivism şi prescriptivism în meta-etică.

Propoziţiile morale se disting, în meta-etica lui Hare, prin trei proprietăţi *logice* caracteristice: *prescriptivitatea* (comună cu imperativele), *universalizabilitatea* (care le distinge de imperative) şi *dominanţa*. Prescriptivitatea e o componentă (valorică) a *înţelesului* propoziţiilor morale ce constă în forţa lor ilocuţionară de tipul prescripţiei: propoziţiile morale *ne spun ce să facem*. Universalizabilitatea e o proprietate logico-semantică pe care propoziţiile morale o împărtăşesc cu propoziţiile descriptive şi anume aceea că, dat fiind că, pentru a permite înţelegerea vorbitorilor, regulile semantice sunt constante sau universale, regulile semantice pentru “roşu”, ca şi cele pentru “bun”, “corect” etc. sunt şi ele universale; deci dacă e adevărat că X este roşu, atunci roşu va fi numit orice lucru care e identic cu X sub aspectele relevante - astfel am fi logic incoerenţi în folosirea limbii. Şi, în mod similar, dacă suntem de acord să spunem că “X este bun”, atunci bun va fi numit orice lucru care e identic cu X sub aspectele relevante. Dacă e adevărat că “Avortul e greşit moral” atunci orice acţiune similară cu avortul sub aspectele relevante va trebui numită “greşită moral”: nu există avort mai puţin imoral. Dominanţa e o proprietate formală ce ierarhizează datoriile după tăria lor, punând datoriile morale în vârful ierarhiei.

Speranţa lui Hare este aceea de a putea deduce din primele două teze logice, cele ale prescriptivităţii şi universalizabilităţii, un *canon formal* al raţionării morale corecte ce redă modul de gândire utilitarist. Procedura de decizie a eticii sale normative va consta în tentativa de a aproxima acest canon formal. Etica sa de substanţă pare a răsări, aşadar, din etica sa formală precum Venus din spuma mării. Ajungem cu aceasta la teoria sa normativă, la teoria “celor două niveluri ale gândirii morale”.

Bibliografie:

Austin, J. L. *How to Do Things with Words*, Oxford University Press, 1962, 1975.
Denham, A. S. F. Jackson, *Influenţa lui Kant asupra filosofiei britanice contemporane*, în A. Montefiore, V. Mureşan (ed), *Filosofia morală britanică*, Editura Alternative, Bucureşti, 1998.
Hare, R. *Binele; Înţeles şi universalizabilitate*, în V. Mureşan (ed), *Valorile şi adevărul moral,* Alternative, 1995.
Hare, R. *The Language of Morals*, Oxford UP, 1952.
Hare, R. *Moral Thinking*, Clarendon, 1981.
Hare, R. *Sorting Out Ethics*, Clarendon, 1997, cap.6.

7. Etica normativă a lui R. M. Hare: cele două niveluri ale gândirii morale

Teoria etică a lui R. M. Hare e clădită pe două paliere: palierul meta-etic (“formal”, deci *a priori*), care e fundamentul *logic* al eticii sale (“prescriptivismul universal”), respectiv palierul etic-normativ (substanţial), care e un anume gen de utilitarism preferenţial. Pe ansamblu, avem aici de-a face cu o teorie ce ar putea fi numită *utilitarism prescriptivist*. Palierul etic-normativ e structurat, la rându-i, pe două “niveluri” ale gândirii morale: nivelul intuitiv (nivelul 1) şi nivelul critic (nivelul 2). Convingerea lui Hare e că avem nevoie de ambele niveluri pentru a putea judeca moral acţiunile noastre.

Pretenţia autorului e să arate cum putem ajunge, printr-un raţionament strict logic, fără a apela la nici un fel de convingeri morale de substanţă (utilitariste sau anti-utilitariste), ci doar exploatând înţelesul cuvintelor morale (care sunt “cuvinte formale”), la un canon formal de raţionare *de tip* utilitarist care să reprezinte “temeiul logic” al unui principiu substanţial al utilităţii cu ajutorul căruia să putem decide ce *trebuie* şi ce *nu trebuie* să facem.

> „Strategia mea a fost să expun logica conceptelor morale aşa cum le avem şi să arăt cum ele generează anumite *canoane ale raţionării morale* care ne vor conduce la adoptarea unei anumite *metode* de gândire morală normativă de substanţă”[77]. „Concepţia mea se bazează pe o analiză a conceptelor sau cuvintelor morale, cum ar fi „trebuie” şi „greşit” pentru a determina în mod clar mai întâi înţelesul lor, iar apoi, ca parte a acestuia, proprietăţile lor logice şi astfel, ca o consecinţă a proprietăţilor lor logice, *regulile de argumentare* cu privire la problemele formulate în termenii acestor concepte”[78] .

Posibilitatea deducerii unui canon formal de raţionare morală trebuie privită în legătură cu procedura de decizie a eticii normative a lui Hare, care e o versiune a metodei observatorului ideal: noi decidem cum să judecăm moral un caz particular prin analogie cu felul în care am crede că ar judeca acel caz un judecător ipotetic, perfect informat, cu o gandire desăvârşită şi absolut imparţial (un “arhanghel”, cum îl numeşte Hare). Deducţia formală a unui canon de raţionare de tip utilitarist este, de fapt, o încercare de a demonstra teza că observatorul ideal al lui Hare e *necesar să gândească utilitarist*, iar noi *trebuie* să facem la fel. De altfel, Hare afirmă că nici nu cunoaşte o altă metodă operaţională de evaluare morală. Cum are loc această deducţie?

Aşa cum am văzut, s-a stabilit că propoziţiile şi cuvintele morale au două proprietăţi *logice* distinctive: prescriptivitatea şi universalizabilitatea.

O propoziţie morală e *prescriptivă* ddacă are forţa ilocuţionară a unei prescripţii, adică dacă îţi spune ce e recomandabil să faci. O propoziţie descriptivă nu îţi spune decât dacă ai făcut sau nu un anume lucru; ea te angajează să crezi ceva, nu să faci ceva. A *aproba o prescripţie* morală e totuna cu a te angaja să *faci* acţiunea respectivă, cu riscul de a fi acuzat de nesinceritate dacă nu o faci; sau, dacă ea se adresează altuia, a vrea ca

---

[77] R. M. Hare, *Moral Thinking*, p. 20.
[78] R. M. Hare, *Bioethics*, Clarendon, 1993, p. 20.

altul să o facă. Dar raţionalitatea adoptării unei prescripţii morale nu depinde numai de logică, ci şi de cunoaşterea faptelor; căci e iraţional să prescrii ceva fără să ştii pentru ce prescrii şi ce anume implică înfăptuirea prescripţiei. Desigur, atunci când facem o judecată morală sub forma unei prescripţii nu putem lua în considerare toate consecinţele ce ar putea rezulta din acea acţiune, ci suntem obligaţi de împrejurări să facem o *selecţie*. De pildă, ne-am putea referi, într-un sens foarte general, doar la efectele probabile asupra oamenilor (noi sau alţii) sub forma *experienţelor lor subiective* privite ca experienţe pe care aceşti oameni *preferă* să le aibă sau nu; iar acestea sunt experienţele dureroase (suferinţele), respectiv experienţele plăcute[79]. Se vede de aici că a prescrie o acţiune înseamnă implicit a *prefera* consecinţele acesteia, care trebuie să fie *plăcute*, deoarece tot o “intuiţia lingvistică” (i.e. înţelesul unui termen descriptiv aşa cum e el acceptat în limba comună) îmi spune că prin “suferinţă” se înţelege o stare mentală ce *prefer* să nu-mi fie provocată sau să nu continue dacă a fost deja provocată; eu nu pot (logic) să prefer să sufăr; dar pot prefera să fac ca alţii să sufere.

O propoziţie morală e *universalizabilă* ddacă e valabilă pentru toate circumstanţele şi persoanele perfect similare sub aspectele relevante. Universalizabilitatea e o proprietate *logică* atât a propoziţiilor descriptive cât şi a celor morale, proprietate care derivă din caracterul universal al regulilor semantice: dacă numesc „ceas” orice „aparat care măsoară trecerea timpului (P)”, atunci P este “condiţia de adevăr” pentru propoziţia descriptivă „X este ceas” şi “regula semantică” pentru utilizarea cuvântului „ceas”. Universalitatea regulilor semantice mă angajează să numesc „ceas” orice aparat care, sub aspectele relevante aici (i.e. măsurarea trecerii timpului) - P - are proprietatea P (chiar dacă variază sub alte aspecte: ceas de mână, ceas de perete, ceas electronic, ceas solar, etc.). Această regulă semantică e o condiţie de „consistenţă a utilizării practice a unei expresii, care e condiţia inteligibilităţii ei”[80].

Acum, voi conveni să numesc un ceas „bun” (aici sensul lui “bun” e non-moral) dacă el are proprietatea descriptivă Q (e.g. măsoară timpul fără abateri faţă de ora Greenwich). Proprietatea „bun” e, în acest caz, *supervenientă* pe Q. Ea nu se reduce la Q dar aici nu apare fără Q dacă mă refer la acelaşi obiect sau la obiecte identice aflate în aceleaşi circumstanţe. X e un ceas bun pentru că X e P&Q. Regulile semantice pentru Q sunt de asemenea universale, ca şi pentru P&Q. Regula semantică pentru „bun” mă angajează logic să numesc orice ceas care are proprietatea descriptivă Q un „ceas bun” şi aceasta pentru că, altfel, comunicarea cu ajutorul limbajului ar fi imposibilă (spunând acelaşi lucru, o dată aş înţelege ceva şi altă dată altceva). Ideea de universalizabilitate e o reformulare a ideii de supervenienţă.

Să luăm acum cazul termenului moral „trebuie”. O datorie morală are forma unui trebuie-enunţ (*ought-statement*). Trebuie-enunţul „Trebuie să fac acţiunea m” e adevărat în circumstanţele C (condiţiile sale de adevăr) ddacă el e adevărat în orice circumstanţe perfect similare. „În orice trebuie-enunţ există în mod implicit un principiu care spune că enunţul se aplică la toate situaţiile specificate în mod similar” - şi acesta e principiul universalizabilităţii. Prin urmare, dacă eu pot face cu sens judecata morală „Trebuie să fac acţiunea m” în circumstanţele C, atunci eu prescriu ca m să fie făcută de toate persoanele implicate, în circumstanţe perfect similare. Sau, dacă eu numesc acţiunea m în

---

[79] R. M. Hare, *Moral Thinking*, p. 90.

[80] R. M. Hare, *Înţeles şi universalizabilitate*, în V. Mureşan (ed), *Valorile şi adevărul moral*, Editura Alternative, Bucureşti, 1995, p. 109.

circumstanţele C o acţiune morală (care *trebuie* să fie făcută de mine), atunci regulile de înţeles pentru „trebuie” mă angajează să numesc acţiunea m o acţiune morală (care *trebuie* să fie făcută) pentru cazul oricărei persoane aflate în circumstanţe perfect similare cu C. Sau, dacă A şi B sunt doi indivizi, nu e logic posibil să spunem că A trebuie să acţioneze într-un anume fel (fiind într-o anumită situaţie precis descrisă în termeni universali – i.e. în termeni valabili pentru tipuri sau clase de cazuri şi nu în termeni de caracteristici specifice unor cazuri singulare), dar că B nu trebuie să acţioneze similar atunci când se află într-o situaţie identică (inclusiv din punctul de vedere al preferinţelor şi antipatiilor oamenilor aflaţi în acele situaţii). Temeiul pentru aceasta nu e vreun angajament moral de substanţă, ci universalitatea regulilor semantice, condiţie a coerenţei limbii şi comunicării.[81]

Prin urmare, nu trebuie să confundăm “regula de aur” (“Tratează pe alţii aşa cum vrei să te trateze şi ei pe tine” - care e un principiu moral de *substanţă*, un principiu moral aparţinând unei anumite culturi istorice) cu proprietatea “universalizabilităţii” propoziţiilor descriptive şi morale aşa cum o defineşte Hare, ca proprietate strict *logică*, formală. Şi e o proprietate strict logică pentru că este un efect al universalităţii regulilor semantice care asigură coerenţa logică a folosirii limbii. Principiul universalizabilităţii al lui Hare spune că eşti *logic inconsistent* atunci când crezi că *trebuie* să-i faci cutare lucru lui B (să-l minţi), dar nu *prescrii* totodată că, dacă ai fi şi tu într-o situaţie perfect similară sub aspectele relevante cu B, atunci acea acţiune *trebuie* să-ţi fie făcută şi ţie. Cu alte cuvinte, proprietatea logică a universalizabilităţii conţine tacit un principiu al *imparţialităţii*: o prescripţie universalizabilă nu favorizează nici un agent: toţi agenţii trebuie priviţi ca egali din punct de vedere moral şi trebuie trataţi cu aceeaşi consideraţie. Dacă eu spun “Trebuie să îi fac cutare lucru lui B”, atunci mă angajez să spun nu numai că trebuie să-i fac cutare lucru lui B (şi în consecinţă să i-l fac) ci şi că B ar trebui să-mi facă mie cutare lucru, dacă rolurile ar fi inversate. „Nu putem susţine consistent că un anumit individ particular are o anumită datorie, dar că alt individ, cât se poate de asemănător cu primul în ceea ce priveşte caracterul, circumstanţele etc., ar putea să nu aibă aceeaşi datorie.”[82] Iar această imposibilitate e o imposibilitate logică. Imparţialitatea sugerează un exerciţiu imaginativ de *inversare a rolurilor* în cursul unei evaluări morale.

Acest principiu al universalizabilităţii al lui Hare e “fundamentul logic al regulii de aur”[83] în sensul că e principiul necesar de raţionare al unei *fiinţe perfecte* (un “arhanghel”, un “observator ideal”), regula de substanţă ce-i corespunde fiind doar o *aproximare* a lui, valabilă pentru condiţia limitată a omului. Dacă principiul universalizabilităţii al lui Hare ne spune doar *ce implică logic* folosirea coerentă a cuvântului “trebuie”, regula de aur ne spune *ce trebuie să facem* efectiv în viaţă. În acest moment, noi ne plasăm cu discuţia doar la nivelul a ceea ce *înseamnă* “trebuie”.

Vom trece acum de la chestiunea *ce înseamnă* cuvintele morale, la chestiunea ce ne *angajează ele logic să gândim* dacă vrem să folosim limbajul moral, ca şi pe cel factual, într-un mod coerent? O condiţie preliminară a discuţiei e să nu apelăm la nici o

---

[81] *Idem*.

[82] R. M. Hare, *Bioethics*, p. 20-21.

[83] R. M. Hare, *Avortul şi regula de aur*, în A. Miroiu (ed.), *Etica aplicată*, Editura Alternative, Bucureşti, 1995, p.65.

"intuiţie morală" de substanţă, ci numai la "intuiţii logice şi lingvistice"[84] pentru a nu se putea spune că temeiul teoriei lui Hare nu e decât o regulă morală de substanţă travestită într-un principiu prim. Întrebarea de la care putem porni este: ne ajută oare logica limbajului moral să *alegem raţional*, fără apel la principii morale de substanţă, între o judecată morală şi contrara ei? După ce criteriu o putem face? Rezultă acest criteriu de alegere numai din proprietăţile logice ale cuvintelor morale? Cu alte cuvinte, putem noi oare face "o alegere sub constrângerile impuse de proprietăţile logice ale conceptelor morale şi de faptele non-morale, dar de nimic altceva"?[85] Hare crede că da, şi acest canon logic de alegere va sugera că observatorul său ideal gândeşte utilitarist.

Să analizăm un exemplu şi să generalizăm concluzia. Hare pleacă de la premisa că "atunci când argumentăm cu privire la problemele morale, noi argumentăm cu privire la faptul dacă e cazul să acceptăm sau să respingem anumite judecăţi morale"[86]. O judecată morală e o prescripţie universală. Fie judecata morală generică "Trebuie să producem suferinţă altora". Cum putem alege *în principiu* – fără a apela la nici o convingere morală de substanţă - între această judecată morală şi negaţia ei "Nu trebuie să producem suferinţă altora"? Să mai presupunem în exemplul nostru că avem o micro-societate formată doar din mine (A) şi o altă persoană (B). În aceste condiţii, pot eu oare *aproba* prescripţia universală de mai sus? Cu alte cuvinte, pot eu oare *prescrie* să producem suferinţă altora (prin ucidere, furt, minciună etc.)? Dacă da, ce rezultă *logic* de aici?

Trebuie să reamintim, mai întâi, că, în virtutea *înţelesului* uzual al cuvântului "prescriere", acesta introduce automat în discuţie conceptul de satisfacere a preferinţelor oamenilor: căci a *prescrie* acţiunea X înseamnă a *prefera* rezultatele acţiunii X mai degrabă decât rezultatele acţiunii non-X[87]. Dacă prescriu uciderea unei persoane nevinovate, atunci eu prefer *ipso facto* să o ucid mai degrabă decât să nu o ucid. Dacă a *prescrie* înseamnă a formula o *preferinţă*, atunci dacă eu prefer (căci prescriu) să-i provoc o suferinţă lui B (prin ucidere, B fiind o persoană nevinovată) şi dacă această prescripţie este într-adevăr una universalizabilă (deci morală), atunci ar trebui să-mi fie *logic imposibil* să nu prefer (deci să nu prescriu) ca şi B să-mi provoace aceeaşi suferinţă mie, dacă mă aflu în circumstanţe perfect similare. Aceasta rezultă logic din proprietatea universalizabilităţii (proprietate pe care o are cuvântul moral "trebuie"). Iar dacă mă pun în pielea lui B (cu care sunt quasi-identic, inclusiv sub aspectul preferinţelor), atunci eu *nu pot să nu prefer* (prescriu) să mi se provoace aceeaşi suferinţă.

Or, la o privire mai atentă, eu *nu pot să prefer* (prescriu) acest lucru. Eu nu pot să prefer, imaginându-mă în locul lui B, să mi se provoace o suferinţă (prin ucidere) tot dintr-un motiv pur logic: cuvântul "suferinţă" înseamnă *prin definiţie* o stare mentală ce *prefer să nu-mi fie provocată* (sau să nu continue, dacă mi-a fost provocată). Deci

[84] *Ibidem*, p. 21.
[85] R. M. Hare, *Moral Thinking*, p. 40.
[86] R. M. Hare, *Sorting Out Ethics*, p. 5.
[87] "Vom vedea că metoda gândirii critice care ne e impusă de proprietăţile logice ale conceptelor morale ne cere să acordăm atenţie satisfacerii preferinţelor oamenilor (deoarece judecăţile morale sunt prescriptive iar *a avea o preferinţă e totuna cu a accepta o prescripţie*)" (R. M. Hare, *Moral Thinking*, p. 91). Această definiţie a lui "a prescrie" în termeni de preferinţă e o "intuiţie lingvistică", privitoare la *înţelesul* cuvintelor, nu o "intuiţie morală" privitoare la caracterul moral sau imoral al anumitor practici sociale. În filosofia sa morală *formală* Hare nu face apel decât la intuiţii logice şi la intuiţii lingvistice factuale uzuale, dar nu la intuiţii morale.

expresia "Prefer să mi se provoace o suferinţă" e autocontradictorie. Prin urmare, dacă mă pun imaginativ în locul lui B, eu *nu pot să prefer* (prescriu) să mi se provoace aceeaşi suferinţă.

Odată ce m-am pus imaginativ în locul lui B, eu va trebui să tratez preferinţele lui B pe picior de egalitate cu ale mele şi ca şi cum ar fi ale mele; prin urmare, le pot compara. Voi constata, aşadar, că am două preferinţe contradictorii, deci că mă aflu într-un fel de "contradicţie a voinţei", cum spunea Kant. Cum pot ieşi din acest impas şi să aleg între cele două preferinţe (prescripţii) contradictorii? Numai presupunând că aceste preferinţe au *grade* şi, prin urmare, lăsând-o pe cea mai tare să prevaleze asupra celei mai slabe. Nu ne interesează în acest caz cum *stau* efectiv lucrurile, căci ne aflăm încă în domeniul luării unor decizii de principiu. Dar vedem că plecând de la proprietăţile logice ale cuvintelor morale şi aplicându-le la cazul alegerii între a aproba şi a nu aproba o judecată morală, am ajuns la formularea unei opinii ce ne evocă o cunoscută procedură de tip moral: aflaţi în situaţia de mai sus, vom spune că nu avem cum să alegem decât *conform celei mai puternice preferinţe*. Or, aceasta e o schemă de judecată de tip utilitarist. Evident, la acest nivel nu luăm efectiv decizii morale, ci doar identifcăm ce reguli de raţionare cu propoziţii morale ar putea rezulta din proprietăţile lor logice:

> "Astfel, aparatul logic al prescriptivismului universal, dacă înţelegem ceea ce spunem atunci când facem judecăţi morale, ne va conduce în cadrul gândirii critice (fără să ne bazăm pe vreo intuiţie morală de substanţă) la formularea unor judecăţi care sunt aceleaşi cu cele pe care le-ar face un utilitarist acţional scrupulos"[88].

Nu trebuie pregetat însă cu sublinierea că aceste judecăţi nu au nimic de-a face cu principiul utilităţii al lui Bentham, Mill sau al altor utilitarişti, care e un principiu moral de substanţă. În cazul nostru ,am ajuns la un *canon logic* de raţionare dedus din adoptarea unei false prescripţii universalizabile. Ea e doar schema ideală după care e necesar să raţioneze un "arhanghel". Judecata morală a omului imperfect se poate face *în analogie* cu această schemă logică, schemă care e astfel *modelul* ei:

> "Ceea ce se propune este ca anumite canoane de raţionare, de un tip complet formal, să fie stabilite prin apel la intuiţiile lingvistice şi apoi, raţionând în acord cu ele şi utilizând nişte premise de substanţă, să ajungem să dăm răspunsuri întrebărilor noastre morale"[89] .

De exemplu, cerinţa logică (ţinând de raţionamentul moral) de a universaliza prescripţiile noastre are drept analog metodologic la nivel normativ cerinţa de a trata prescripţiile celorlalţi (dorinţele, simpatiile, preferinţele lor) *ca şi cum ar fi ale noastre* (printr-un exerciţiu de identificare imaginativă) şi de a compara astfel tăria preferinţelor tuturor – criteriul de decizie fiind cel utilitarist-preferenţial: maximizarea satisfacerii preferinţei pe ansamblu.

Concluzia care rezultă este că, în contextul limbajului moral definit de meta-etica prescriptivist universală, din proprietăţile logice prescriptivităţii şi universalizabilităţii (precum şi din alte intuiţii logico-lingvistice) rezultă o schemă de raţionare *de tip* utilitarist: atunci când judecăm dacă e cazul să acceptăm sau să respingem o judecată

---

[88] R. M. Hare, *Moral Thinking*, p. 42-43.
[89] *Ibidem*, p. 16.

morală e necesar să ne ghidăm în ultimă instanţă după criteriul preferinţei celei mai tari a tuturor părţilor afectate, tratate în mod imparţial (imparţialitatea fiind o altă consecinţă a universalizabilităţii).[90] Iată o bună sinteză a demersului lui Hare făcută de el însuşi:

> "Atunci când facem o judecată morală, ceea ce facem este să prescriem universal pentru toate cazurile de un anumit gen, precis specificat. Dacă realizăm că aceasta este ceea ce facem şi, prin urmare, că prescripţiile noastre ar trebui să fie urmate şi în cazul în care ne-am afla pe poziţia pacientului în raport cu acţiunile pe care le luăm acum în considerare, vom ajunge să acordăm aceeaşi pondere intereselor egale ale tuturor părţilor în situaţia dată (deoarece în alte cazuri întru totul asemănătoare am ocupa locurile ocupate acum de celelalte părţi). Iar aceasta ne duce, la rândul ei, la o formă de utilitarism; căci esenţa utilitarismului este că trebuie să facem tot ce putem pentru a servi interesele tuturor părţilor afectate de acţiunile noastre, tratând interesele egale ale fiecăreia ca având ponderi egale".[91]

Să încercăm o reconstrucţie mai explicită a acestei deducţii *a priori* a principiului formal al utilitarismului acţional preferenţial din proprietăţile, formale şi ele, ale prescriptivităţii şi universalizabilităţii cuvintelor morale. Să numim (Def.1) convenţia lingvistică după care a *prescrie* o acţiune înseamnă a *prefera* rezultatele ei rezultatelor alteia. Şi să numim (Def.2) echivalarea lingvistică a termenului "suferinţă" cu "stare mentală ce prefer să nu-mi fie provocată sau, dacă mi-a fost provocată, să nu continue". Să presupunem că avem judecata morală "Trebuie să producem suferinţă altora" şi că ne aflăm într-o lume formată doar din doi indivizi, A şi B. Acum:

(1) Să presupunem că persoana A *susţine* prescripţia universalizabilă (P) "Trebuie să producem suferinţă altora";
(2) Aceasta înseamnă că A *preferă* rezultatul acestei acţiuni rezultatului acţiunii contrare; i.e. A *preferă* să-i producă o suferinţă lui B, mai degrabă decât să nu-i producă o suferinţă lui B (din (1), cf. (Def. 1));
(3) Dacă prescripţia e morală – deci universalizabilă – atunci e logic-necesar ca A să spună şi despre B, aflat în circumstanţe similare, că "Trebuie să producă suferinţă altora" (şi să acţioneze în consecinţă);
(4) Având doar doi indivizi, (3) revine la: dacă A spune că "Trebuie să produc suferinţă lui B", atunci A nu poate (logic) să nu spună despre B, în circumstanţe similare, că "Trebuie să producă suferinţă lui A";
(5) Deci dacă A prescrie (preferă) să-i producă suferinţă lui B, atunci A trebuie să fie de acord ca şi B să prescrie (să prefere) să-i producă suferinţă lui A; deci <u>A trebuie să fie de acord să prescrie (să prefere) să i se producă o suferinţă</u> (din 4, cf. (Def. 1)).
(6) Dar A nu poate prefera din motive logice să i se producă o suferinţă (căci eu nu pot prefera să sufăr – cf. (Def. 2)); deci <u>A nu poate să prescrie (să prefere) să i se producă o suferinţă</u>;
(7) Aşadar, prescriind (P), A ajunge, doar din raţiuni logico-lingvistice, la un fel de "contradicţie a voinţei" (5)-(6); cum poate fi rezolvată contradicţia?
(8) Presupunând că noţiunea de "preferinţă" admite grade de <u>tărie,</u> dat fiind că cele două *preferinţe contradictorii* sunt ambele ale lui A, singurul lucru pe care-l putem face pentru a hotărî dacă acceptăm sau nu judecata (P) e să alegem între cele două preferinţe după tărie: *preferinţa cea mai tare* (nu ne interesează aici care e aceasta, căci acum nu luăm o decizie de fapt). Iar acesta e un mod de gândire de tip ***utilitarist.*** Această schemă de gândire este "fundamentul formal utilitarismului".

---

[90] R. M. Hare, *The Structure of Ethics and Morals*, în P. Singer, *Ethics*, Oxford University Press, 1994, p. 329.
[91] R. M. Hare, *Medical Ethics: Can the Moral Philosopher Help?,* în R. M. Hare, *Bioethics*, Clarendon Press, Oxford, 1993 (tradus în acest volum.)

Rezultă, aşadar, din cele de mai sus că, deoarece o propoziţie morală este *prescriptivă,* ea ne obligă să ţinem cont de dorinţele şi *preferinţele* părţilor implicate. Fiind în acelaşi timp *universalizabilă*, ea ne obligă să ţinem cont de *toate* părţile implicate, reale sau imaginare, fără nici o discriminare (într-un mod complet *imparţial*), dând o valoare egală preferinţelor tuturor acestor părţi. Din analiza logică a proprietăţilor propoziţiilor morale ajungem astfel, printr-un raţionament strict logic, la ideea de maximizare a preferinţei pe ansamblul persoanelor implicate; ceea ce rezultă e, aşadar, un *canon de judecată* al arhanghelului (o "regulă de argumentare cu privire la problemele formulate în termenii conceptelor morale") de tipul *utilitarismului acţional preferenţial* (adică un utilitarism formulat în termeni de comparare a preferinţelor persoanelor implicate)[92].

> „Universalizabilitatea îmi interzice să tratez interesele altor oameni într-un mod diferit de ale mele. Aşadar voi acorda *pondere* tuturor intereselor, indiferent ale cui sunt ele, proporţional doar cu *tăria* intereselor. Şi deoarece ponderea va fi pozitivă, gândirea mea morală, orientată în acest sens, mă va conduce să *prescriu* orice acţiune, etc., care va maximiza aşteptarea satisfacerii intereselor tuturor indivizilor, trataţi în mod imparţial".[93] „Teza universalizabilităţii pretinde că, dacă facem vreo judecată morală despre o anumită situaţie, e necesar să fim pregătiţi să o facem despre orice alte situaţii întru totul similare. De notat că acestea nu trebuie să fie situaţii reale; ele pot fi situaţii ipotetice, logic posibile, întru totul similare. ... Ceea ce are de făcut gândirea critică este să găsească o judecată morală pe care gânditorul e pregătit să o facă despre această situaţie conflictuală şi e de asemenea pregătit să o facă despre toate celelalte situaţii similare. Deoarece acestea vor include situaţii în care el ocupă, respectiv, poziţiile tuturor celorlalte părţi din situaţia reală, nici o judecată nu va fi acceptabilă pentru el dacă nu duce la ceea ce e *mai bun*, pe ansamblu, pentru toate părţile. Astfel, dacă înţelegem ceea ce spunem atunci când facem judecăţi morale, aparatul logic al prescriptivismului universal ne va conduce, *în gândirea critică* (fără să ne bazăm pe vreo intuiţie morală de substanţă), la a face judecăţi care sunt la fel cu cele pe care le-ar face un utilitarist acţional atent. Vedem aici cum se obţine sinteza dintre Kant şi utilitarişti"[94] .

Acest canon logic de judecată furnizează o "întemeiere formală" a principiului utilităţii al lui Bentham (principiul celei mai mari fericiri, care e un principiu *de substanţă)* ca şi al principiului său al echităţii (fiecare trebuie să conteze ca o singură persoană, nimeni mai mult decât una). Dar acest canon logic de judecată nu e decât un "canon al gândirii raţionale cu privire la problemele morale", mai precis o "*reformulare* a cerinţei ca principiile morale să fie universalizabile".[95] Întregul demers logic ar putea fi

---

[92] "Ceea ce vrea să spună Hare este, în mod evident, că analiza sa logică a caracteristicilor definitorii ale unei judecăţi morale *qua* judecată morală duce la concluzia că ea nu este morală dacă nu e o judecată în acord cu principiul utilităţii. Universalizabilitata ne cere să ţinem cont de toate părţile afectate, reale sau imaginare. Prescriptivitatea să ţinem cont de dorinţele lor. Astfel ajungem la ideea satisfacţiei maximizate, a celei mai mari fericiri pentru cel mai mare număr" (W. D. Hudson, *A Century of Moral Philosophy*, p. 143-4).

[93] R. M. Hare, *Essays on Political Morality*, Clarendon, 1989, p. 111.

[94] R. M. Hare, *Moral Thinking*, p. 43.

[95] R. M. Hare, *Moral Thinking*, p. 4-5. În acest sens afirmă Hare că e posibil să întemeiem utilitarismul pe o idee kantiană, aceea de universalizare: „Ideea că în gândirea morală încercăm să găsim prescripţii pe care suntem gata să le universalizăm la toate cazurile întru totul asemănătoare, chiar şi la acelea în care noi am fi victimele, este desigur o idee profund kantiană. Dar ea m-a condus de asemenea într-o direcţie utilitaristă. Căci dacă încerci să găseşti asemenea prescripţii atunci când decizi ce judecăţi morale să faci, va trebui să-i tratezi pe ceilalţi oameni ca pe tine însuţi. Dacă nu eşti gata să spui că un anumit lucru trebuie să ţi se facă şi ţie, atunci e imposibil să spui că tu trebuie să i-l faci altuia. ... Şi dat fiind că ponderea pe care o dăm preferinţelor noastre e pozitivă, vom urmări satisfacerea

imaginat ca având loc la nivelul pur raţional al "gândirii morale critice", al gândirii perfect logice a unui "arhanghel": trebuie să acţionez conform celei mai puternice preferinţe. În general: trebuie să acţionez pentru a maximiza satisfacerea preferinţelor tuturor părţilor afectate, tratate în mod imparţial. Un arhanghel omniscient şi perfect imparţial ar şti *exact* preferinţele tuturor, s-ar putea transpune *complet* în minţile celorlalţi, ar avea la dispoziţie *toate* faptele relevante, ar fi *absolut* imparţial etc. El ar prescrie moral după principiul utilitarismului acţional[96] preferenţial dedus mai sus. Noi, oamenii, nu suntem însă fiinţe perfecte. Noi putem să ne străduim să imităm cât mai bine acest agent moral ideal ("arhanghelul"). Un principiu moral de substanţă, util pentru decizia umană concretă şi imperfectă, va trebui să fie derivat acum. Acest principiu de substanţă (regulă care ne spune cum să judecăm efectiv în anumite circumstanţe concrete) nu poate fi decât unul întemeiat pe principiul utilitarist al arhanghelului, căci regulile de judecată ale omului sunt întemeiate pe regulile de judecată ale arhanghelului (iată o vădită influenţă kantiană). Acest principiu de substanţă nu va putea fi, aşadar, decât tot utilitarist.[97]

Oamenii, spune Hare, au trei tipuri de limitări în raport cu acest ideal „mod de a gândi" de tip utilitarist-acţional propriu unei fiinţe perfecte („arhanghel", „observator ideal", „voinţă sfântă", "judecător competent"): (i) ne lipsesc aproape întotdeauna informaţiile factuale necesare; (ii) ne este foarte greu să ne punem în pielea altora; şi (iii) ne lipseşte timpul pentru a reflecta la aceste informaţii. Ce putem *noi* totuşi face în comparaţie cu o ipotetică fiinţă ideală *construită raţional* (o altă influenţă kantiană)? Noi putem să explorăm *cât mai multe* dintre consecinţele factuale posibile ale tipului de acţiune evaluat; să determinăm *probabilitatea* producerii lor; să determinăm *grosso modo* măsura în care ele satisfac preferinţele tuturor celor implicaţi, adică "utilitatea" (punându-ne imaginativ în locul lor); să determinăm aşteptarea satisfacerii preferinţei, ceea ce e totuna cu produsul dintre utilitate şi probabilitatea rezultatului, pentru toate rezultatele avute în vedere; să comparăm aceste utilităţi şi să alegem acţiunea cu cea mai mare aşteptare a satisfacerii preferinţei.

> „Deci primul lucru pe care trebuie să-l facă persoana care ia o decizie e să afle, printr-o cercetare factuală, cum vor afecta diferitele decizii alternative interesele diverselor părţi". Anume (1) Ce se întâmplă dacă e luată o decizie sau cealaltă (consecinţele factuale: cât zgomot va produce amplasarea unui aeroport, de pildă, etc.); (2) cum vor afecta toate aceste fapte interesele oamenilor (câtor oameni li se vor demola casele, câţi se vor îmbolnăvi etc.)[98] .

Aceste condiţii limitative au facut ca, în decursul timpului, utilitarismului acţional

---

preferinţelor tuturor, în mod egal; şi vom fi făcut tot ceea ce putem să facem dacă maximizăm acele satisfacţii cu privire la toţi cei afectaţi, consideraţi în mod imparţial, exact ceea ce ne recomandă utilitariştii. Deci sloganul lui Bentham „Fiecare să conteze ca unul, nimeni mai mult decât unul" (Mill, 1861, cap. 5) îşi găseşte locul alătduri de celelalte formulări kantiene ale imperativului său categoric, ca o expresie echivalentă a primei sale formulări, cea principală, în termeni de a voi ca maxima acţiunii tale să fie o lege universală" (R. M. Hare, *Essays in Political Morality*, p. 64-65).

[96] Arhanghelul gândeşte ca un utilitarist *acţional* pentru că, atunci când el ia în considerare cazuri ipotetice sau reale, el trebuie în principiu să judece *absolut specific*, luând aşadar în considerare *toate* trăsăturile relevante ale acţiunii şi circumstanţele în care ea are loc. Oamenii gândesc mult mai aproximativ şi de aceea lor le ajunge utilitarismul normativ, regulile morale generale care acoperă nu mare număr de cazuri *asemănătoare*.

[97] A se vedea şi P. Singer, *Despre etică* (tradus în acest volum).

[98] R. M. Hare, *Essays on Political Morality*, p. 229.

să i se aducă numeroase critici: că nu putem avea niciodată o cunoaştere satisfăcătoare a faptelor şi consecinţelor, că nu avem suficient timp pentru a calcula toate aceste consecinţe, că nu putem fi suficient de imparţiali în atribuirea unor ponderi egale tuturor preferinţelor etc. – ceea ce ar submina până la urmă relevanţa acestei proceduri. Apoi, s-a observat că de multe ori rezultatele la care ajunge un kantian (un „absolutist” etic) diferă de cele la care ajunge un astfel de utilitarist. De exemplu, pentru un utilitarist acţional, e moral ca un om nevinovat să fie pedepsit dacă acest fapt duce la maximizarea bunăstării pe ansamblu, în acea situaţie particulară. Dimpotrivă, pentru un kantian datoria „Nici un nevinovat nu trebuie pedepsit” e absolută, indiferent ce consecinţe ar rezulta. Pentru a depăşi această dificultate, Hare introduce (ca şi J. S. Mill, de altfel) o procedură de decizie morală pe două niveluri care să împace utilitarismul şi kantianismul. Cele „două niveluri” ale gândirii morale sunt numite “nivelul intuitiv” şi “nivelul critic”.

Nivelul intuitiv e nivelul conştiinţei morale comune, imperfecte, şi al deciziilor morale cotidiene bazate pe regulile morale (cvasi-absolute) încetăţenite prin tradiţie. La acest nivel, datoria „Nici un nevinovat nu trebuie pedepsit” e privită ca *absolută*. Am putea spune că acesta e nivelul la care judecăm precum un kantian sau un „utilitarist normativ” sau un intuiţionist de tipul lui Ross. La acest nivel se situează regulile moralei comune, diversele coduri deontologice, precum şi morala personală. La nivelul intuitiv judecăm aşadar pe baza regulilor încetăţenite, a datoriilor instituite de tradiţie, a dispoziţiilor morale achiziţionate prin educaţie. Pur şi simplu aplicăm regulile morale comune sau ne ghidăm după dispoziţiile noastre morale, inculcate prin educaţie, educându-ne copiii după aceleaşi reguli, fără a ne pune problema dacă suntem utilitarişti, kantieni sau adepţi ai eticii creştine. Pentru aşa ceva nu avem nevoie de puteri supranaturale de judecată şi nici de justificări ale regulilor.

Dar există şi situaţii excepţionale, cum ar fi instituirea unei noi datorii, contestarea uneia vechi, existenţa unui conflict al datoriilor. În aceste cazuri nu putem rămâne la nivelul intuitiv, căci pentru asemenea situaţii neuzuale nu mai avem reguli de decizie încetăţenite prin tradiţie. Suntem nevoiţi aşadar să trecem la “nivelul critic” al gândirii morale şi să instituim noi reguli; aici vom decide asupra acestor cazuri cu ajutorul unui principiu al utilitarismului acţional preferenţial care aproximează cât mai bine posibil raţionamentul unui arhanghel.

Nivelul critic este, de fapt, o reformulare a metodei *observatorului ideal* (A. Smith) – o persoană ipotetică perfectă care gândeşte, în acest caz, după principiul utilitarismului acţional preferenţial (aşa cum s-a demonstrat “formal” că trebuie s-o facă). Atunci, regula de bază pentru o fiinţă umană imperfectă este: eu *trebuie* (e moral) să fac ceea ce *aş face* cu necesitate dacă aş fi un arhanghel (observator ideal) care judecă utilitarist. Acesta este maniera în care am putea selecta principiile morale de la nivelul intuitiv şi să le *întemeiem* pe baza unui criteriu de maximizare a utilităţii preferinţelor. La modul ideal, putem face acest lucru pe baza unei informări complete asupra faptelor, a posedării unei capacităţi supranaturale de calcul, în condiţii de completă imparţialitate (adică *dacă* am fi „arhangheli”, sau membri ai “imperiului scopurilor”, cum spunea Kant, sau “judecători competenţi”, cum spunea Mill). Practic, oamenii obişnuiţi, limitaţi în ceea ce priveşte capacităţile lor, “prolii”[99], cum le spune Hare, pot face doar „cel mai bun raţionament critic de care sunt în stare”, *aproximând* ceea ce ar face o fiinţă ideală.

De fapt, omul obişnuit are nevoie, în situaţii diferite, de ambele feluri de gândire

---

[99] O prescurtare pentru”proletar”; în fapt, cuvântul e preluat din romanul lui Orwell, *1984*. (N. trad.)

morală, intuitivă şi critică (vezi analogia kantiană "fiinţă inteligibilă"/"fiinţă sensibilă")[100]. De exemplu, la nivelul intuitiv avem regulile încetăţenite ale codurilor deontologice. Să presupunem că apare o controversă morală datorată unui gol în normare: este oare moral să *izolăm* în spitalele de psihiatrie bolnavii psihic periculoşi? Există apărători şi contestatari ai unei asemenea măsuri. Cum decidem o asemenea controversă? Mai întâi, va trebui să explorăm cât mai complet *faptele* relevante (aceasta e în primul rând treaba medicilor, care au competenţa profesională necesară): am putea constata că dacă îi lăsăm pe bolnavi liberi (respectând dreptul lor la libertate), atunci o *consecinţă* probabilă ar putea fi uciderea sau agresarea unor persoane nevinovate (încălcând dreptul acestora la viaţă). Va trebui de asemenea să determinăm cât mai fin cu putinţă şi *probabilităţile* acestor consecinţe dacă vrem să evaluăm corect decizia. Vom pune în balanţă, imaginativ, preferinţele celor două părţi, bolnavii şi potenţialele lor victime, comparând tăria preferinţelor noastre, ca potenţiale victime, cu tăria preferinţelor noastre dacă ne-am pune imaginativ în locul bolnavilor, într-un mod complet imparţial. Şi dacă vom constata în final că preferinţele victimelor sunt mai puternice, pe ansamblu, atunci vom putea conchide că e mai plauzibil să susţinem că *bolnavii psihic periculoşi trebuie închişi în spitalele psihiatrice chiar împotriva voinţei lor*. Prin urmare, dacă luăm în considerare toate faptele şi urmările lor, dacă nu favorizăm nici o parte, dacă îi tratăm pe toţi cât putem de imparţial, atunci e plauzibil să presupunem că un arhanghel (care ar face o evaluare perfectă) ar ajunge la concluzia că e moral ca bolnavii psihic periculoşi să fie închişi în spitalele psihiatrice pentru că aceasta va duce la *cea mai mare satisfacere a preferinţelor (sau intereselor) tuturor părţilor implicate*.[101] Noi am putea trage o concluzie certă numai "dacă am avea o informaţie completă, puteri supranaturale de gândire şi un timp infinit la dispoziţie", deci numai dacă am fi "arhangheli". Cum nu suntem aşa ceva, "trebuie să facem tot ceea ce putem pentru a ajunge la concluzia la care ar ajunge o asemenea fiinţă bine înzestrată", altfel spus "să ne fixăm o oră de audienţă la un arhanghel". Cum nu putem face nici acest lucru, ne vom mulţumi cu judecăţile noastre aproximative şi provizorii. De aici şi rezultă necesitatea separării gândirii morale pe două niveluri: nivelul critic e nivelul arhanghelilor şi al oamenilor care practică cea mai rafinată gândire critică de care sunt capabili, atunci când au timpul necesar, au o informare factuală suficientă, o inteligenţă sclipitoare, răbdare şi interes pentru aşa ceva. De pildă acei medici şi eticieni care ar fi solicitaţi cândva să elaboreze, într-o "comisie de etică", un cod deontologic pentru spitalele de psihiatrie. Ei vor produce "principii prima facie" pentru a fi utilizate la nivelul intuitiv, acolo unde oamenii de rând, "prolii",de pildă medicii practicieni din spitale, vor folosi aceste prescripţii pentru a le aplica la diverse cazuri particulare, într-o manieră care să *aproximeze* cât mai bine felul în care judecă ipoteticele fiinţe dotate cu puteri supraumane. Iar "aceasta e tot ceea ce putem face noi, în circumstanţele noastre umane".[102]

La nivelul gândirii critice, care aproximează demersurile mentale ale unui arhanghel, va trebui să luăm în considerare cât mai multe circumstanţe, o varietate cât mai bogată de cazuri particulare, de consecinţe ale lor şi să vedem dacă acţiunea avută în vedere *trebuie* făcută sau nu pentru a maximiza binele tuturor celor afectaţi. Vom selecta

[100] "Noi toţi împărtăşim caracteristicile ambilor ("arhanghel" şi "prol") în grade limitate şi variabile şi la momente diferite" (R. M. Hare, *Moral Thinking*, p. 45).
[101] R. M. Hare, *Bioethics*, p. 21.
[102] *Ibidem*, p. 22.

acele principii a căror practicare generală va aproxima cel mai bine acţiunile care ar fi făcute de un arhanghel. Noi, oamenii, *trebuie* să facem ceea ce ar face *inevitabil* o fiinţă perfectă din punct de vedere raţional şi moral.

Se poate observa destul de uşor că teoria lui Hare e rezultatul unei sinteze *sui generis*.[103] Sunt combinate aici metoda observatorului ideal, utilitarismul acţional (la nivelul critic) şi utilitarismul normativ, care se apropie de kantianism şi intuiţionism (la nivelul intuitiv). Distincţia kantiană dintre "etica pură" şi "etica aplicată", ca şi rolul fondator al primeia, reverberează în distincţia lui Hare dintre "etica normativă" (teoria celor două niveluri) şi fundamentul ei logic, "formal", pur, care e meta-etica prescriptivist universală. La Kant, propoziţiile morale sunt propoziţii imperative (categorice); la Hare, chiar dacă nu sunt imperative propriu-zise, propoziţiile morale antrenează logic (*entail*) imperative. Lecţia kantiană a prescriptivităţii limbajului moral e plină de sugestii pentru Hare. La Kant, propoziţiile morale (maximele morale) sunt universalizabile în sensul testului Formulei Imperiului Scopurilor; la Hare, ideea de universalizabilitate e păstrată, chiar dacă primeşte un alt sens: nu unul ce ţine de metafizica transcendentală a lui Kant, ci unul strict *logic*. Aşa-zisul "imperiu kantian al scopurilor" se regăseşte şi la Hare sub forma inedită a lumii "arhanghelilor" de la nivelul "gândirii critice". Dar în timp ce la Kant criteriul moralităţii maximelor e, pe lângă universalizabilitate, acela de a nu aduce atingere "demnităţii" fiinţei umane (a nu folosi omul numai ca mijloc, ci întotdeauna şi ca scop în sine), la Hare criteriul moralităţii unei prescripţii e, pe lângă universalizabilitate, şi acela al maximizării preferinţei aşteptate pe ansamblul celor implicaţi. Acesta e un criteriu *de tip* utilitarist. Oricum, nu e o întâmplare faptul că Hare şi-a numit teoria un *utilitarism kantian*.

> „Procedura generală pentru rezolvarea problemelor etice ar trebui să fie clară acum. Ea constă în examinarea într-o manieră factuală a consecinţelor acţiunilor şi politicilor alternative şi în întrebarea dacă suntem pregătiţi să prescriem universal implementarea lor. Aceasta e sarcina gândirii critice. Trebuie apoi să condensăm această vastă cantitate de informaţie într-o mulţime mai simplă de îndreptare sau principii intuitive pentru uzul cotidian". ... „Cum să argumentăm despre problemele morale? O anume procedură poate fi utilizată pentru a le rezolva. Mai întâi, va trebui să evidenţiem consecinţele politicilor alternative şi, apoi, să găsim îndrumare care vor conduce pe ansamblu la cel mai bun curs al acţiunii, dacă sunt adoptate în general. Şi cele mai bune cursuri ale acţiunii sunt acelea care fac cel mai bine, pe ansamblu, oamenilor din societate, socotindu-l pe fiecare drept unul şi nu mai mult decât unul - i.e. tratând fiecare individ ca pe un scop. Pe scurt, va trebui să combinăm lecţiile pe care a trebuit să le învăţăm de la Kant şi Mill"[104] .

Să vedem acum dacă procedura de decizie morală a utilitarismului binivelar al lui R. M. Hare funcţionează în fapt.

Bibliografie:

Hare, R. M. *Essays on Political Morality*, Clarendon, 1989.
Hare, R. M. *The Structure of Ethics and Morals*, în P. Singer (ed.), *Ethics*, Oxford University Press, 1994. (tradus în acest volum).

---

[103] „Susţin că metoda este consistentă şi, practic echivalentă, cu anumite versiuni ale kantianismului, cu "regula de aur", teoria observatorului ideal, teoria contractorului raţional (deşi nu în versiunea lui Rawls) şi cu utilitarismul normativ; şi că ea poate fi întemeiată pe concepţia pe care am susţinut-o eu cu privire la proprietăţile logice ale conceptelor morale" (R. M. Hare, *Essays on Political Morality*, p. 36).

[104] R. M. Hare, *Sorting Out Ethics*, pp. 142-143, 145.

Hare, R. M. *Bioethics*, Clarendon, 1993.
Hudson, W. D. *The Development of Hare's Moral Philosophy*, în D. Seanor, N. Fotion (eds), *Hare and Critics*, Clarendon Press, Oxford, 1988, chap. 2 (tradus în acest volum).
Lando, H. *Hare's two-levels utilitarianism*, "Utilitas", 2000.

8. Aplicarea teoriei lui R. M. Hare

Am văzut mai sus că nucleul strategiei de construcţie teoretică a lui Hare a constat în derivarea unui "test" al moralităţii acţiunilor noastre din meta-etica sa prescriptivist universalistă. Pasul întâi a constat în tentativa de a răspunde la întrebarea cum ar gândi o *persoană raţională perfectă, imparţială şi simpatetică* adoptarea unei propoziţii morale, a unei datorii? Răspunsul dat a fost acela că ea nu poate gândi moral altfel decât ca un utilitarist acţional preferenţial, adică în ultimă instanţă după criteriul satisfacerii maximale a preferinţelor tuturor celor implicaţi (maximizarea utilităţii). Pasul al doilea a constat în tentativa de a răspunde la întrebarea cum ar gândi acelaşi lucru *omul obişnuit*? Iar răspunsul a fost acela că omul obişnuit trebuie să tindă să judece moral *ca şi cum ar fi* o persoană raţională perfectă. Întrebarea suplimentară care apare acum este: ce ar trebui să facă omul obişnuit în acest sens?

În esenţă, procedura de decizie propusă de Hare este una de tip popperian, anume selecţia unor principii morale prin respingerea negaţiilor lor în funcţie de consecinţele pe care le generează: "Tot aşa cum ştiinţa, atunci când e făcută serios, constă în căutarea unor ipoteze şi în testarea lor prin încercarea de falsificare a consecinţelor lor particulare, morala, tratată ca o activitate serioasă, constă în căutarea unor principii şi în testarea lor prin comparare cu anumite cazuri particulare. Orice activitate raţională are propria sa disciplină şi aceasta este disciplina gândirii morale: să testăm ceea ce ni se sugerează a fi principii morale determinând consecinţele lor şi văzând dacă *le* putem accepta"[105] . Pentru Karl Popper, cunoaşterea ştiinţifică începe întotdeauna cu o anumită problemă; acesteia i se oferă o soluţie sau teorie-tentativă, soluţie care poate fi în întregime sau parţial eronată; aceasta e supusă apoi procesului "critic" de eliminare a erorii prin tentative succesive de falsificare (cu ajutorul discuţiei critice sau prin testare experimentală); vom spune că ipotezele ştiinţifice care rezistă cel mai bine la încercările de falsificare sunt cel mai bine "coroborate", sunt cele mai "verosimile", sunt cele aflate mai aproape de adevăr; din acest proces de selecţie rezultă noi probleme ş.a.m.d. Acesta e, de fapt, procesul evoluţionar de creştere a cunoaşterii ştiinţifice. Nici o ipoteză nu e certă, toate sunt probabile şi pot fi, în principiu, abandonate.

Situaţia pare a fi analoagă în cazul moralei, cel puţin în interpretarea lui R. M. Hare: "Atunci când încercăm, într-un caz concret, să decidem ce *trebuie* să facem, ceea ce căutăm este o acţiune pe care să ne angajăm s-o facem (prescriptivitate) dar pe care să fim în acelaşi timp pregătiţi s-o acceptăm ca exemplu particular al unui principiu al acţiunii ce se cuvine a fi prescris şi altora aflaţi în aceleaşi circumstanţe (universalizabilitate). Dacă, atunci când luăm în considerare o anumită acţiune, constatăm că, atunci când e universalizată, ea dă naştere unor prescripţii pe care nu le putem

[105] R. M. Hare, *Freedom and Reason*, Oxford University Press, 1963, p. 91.

accepta, noi *respingem* această acţiune ca soluţie adecvată la problema noastră morală – dacă nu putem universaliza prescripţia, aceasta nu poate deveni un <trebuie>"[106]. Iată o prezentare desfăşurată a acestui tip de "joc etic" aşa cum ne este el înfăţişat în lucrarea *Freedom and Reason*:

1) A datorează bani lui B şi B datorează bani lui C iar legea prevede ca toţi creditorii să-şi poată recupera datoriile încarcerându-şi debitorii.
2) B se întreabă: (PU) "Pot spune că *trebuie* (e moral) să-l încarcerez pe A pentru a-l face să-mi plătească?";
3) Raţionamentul prudenţial, egoist (abstracţie făcând de universalizabilitate) este: pentru că B îşi *doreşte* banii înapoi, el va fi de acord cu prescripţia *singulară* "Să-l încarcerez pe A" (*Let me put A into jail*);
4) Această prescripţie singulară trebuie să fie *universalizabilă* pentru a deveni o "judecată morală" de tipul: (PU) "Eu *trebuie* să-l încarcerez pe A deoarece el nu-mi va plăti datoria";
5) *Universalizabilitatea* acestei propoziţii înseamnă că "Oricine s-ar afla în poziţia mea ar trebui să-şi încarcereze debitorul dacă acesta nu plăteşte";
6) Dar C se află faţă de B exact în poziţia în care se află B faţă de A (de creditor neplătit de B); deci (din (5) rezultă că) C trebuie să-l încarcereze pe B.
7) Dacă B ar accepta prescripţia morală "C trebuie să mă încarcereze" atunci el ar trebui să accepte şi prescripţia *singulară* (PS) "Să mă încarcereze C pentru datoria neplătită" – prescripţie pe care însă nu e gata s-o accepte deoarece el are puternice *înclinaţii* de a nu fi încarcerat.
8) Dar dacă B nu poate accepta aceasta, atunci el nu poate accepta nici judecata sa iniţială (PU) cum că el (B) trebuie să-l încarcereze pe A pentru a-l face să plătească. Deci (PU) nu se califică la statutul de propoziţie morală.

Hare conchide: "Ceea ce s-a întâmplat aici este acela că un principiu moral provizoriu sau sugerat a fost *respins* din cauză că una dintre consecinţele sale particulare s-a dovedit a fi inacceptabilă". Din "Eu *trebuie* să-l încarcerez pe A deoarece el nu-mi va plăti datoria" s-a arătat că decurge prescripţia *singulară* "Să mă încarcereze C pentru datoria neplătită"; dar eu nu pot accepta această prescripţie pentru că eu nu sunt un apatic, ci "am o puternică înclinaţie de a nu fi încarcerat" (sunt sensibil la interesele mele şi ale altora, sunt "empatic"). Deci, dacă m-aş pune în locul lui A şi *aş acorda intereselor şi înclinaţiilor lui A aceeaşi greutate ca şi intereselor şi înclinaţiilor mele*, nu aş accepta nici ca A să fie încarcerat pentru că nu mi-a plătit datoria. Prin urmare, presupusul meu principiu moral nu e universalizabil; adică nu e propriu-zis moral. Negaţia lui e mai *probabil* să fie o judecată morală. Dar nu există reguli fixe care să ne spună când să respingem un principiu în loc să considerăm, mai degrabă, ca îndoielnică acceptabilitatea unei prescripţii particulare. Unele principii morale, mai ferm încetăţenite, vor rezista mai bine încercărilor de infirmare, altele vor putea fi revizuite critic mai uşor. În general, ceea ce e rezonabil să urmărim prin acest proces de testare a principiilor morale e o cât mai bună compatibilizare reciprocă între un set de asemenea principii generale şi răspunsurile noastre la problema acceptabilităţii consecinţelor lor.[107] Acesta e, în linii mari, procesul care are loc atunci când vrem să testăm dacă un tip concret de acţiune e moral sau nu.

Atunci când trebuie să alegem, într-o anumită situaţie, între două datorii conflictuale, vom spune că una dintre ele e mai bine "coroborată" dacă cealaltă e mai solid respinsă decât ea (adică are o utilitate a acceptării comparativ mai mică). O asemenea schemă de respingere subzistă implicit în spatele exemplelor date de Hare şi ea imită modul de

[106] R. M. Hare, *Freedom and Reason*, p. 89.
[107] Vezi şi J. Glover, *Domeniul şi limitele argumentării morale* (tradus în acest volum).

judecare al unui “spectator imparţial şi simpatetic”. Desigur, diferite persoane pot avea diferite înclinaţii sau opinii despre fapte, ca şi o putere imaginativă diferită; deci cu toate că ele vor da lui “trebuie” acelaşi înţeles evaluativ, vor fi în dezacord cu privire la ce anume trebuie să facem într-o anumită situaţie. Cu toate acestea, odată realizat acordul asupra înţelesului evaluativ, celelalte surse de dezacord moral pot fi treptat eliminate: înclinaţiile oamenilor tind să se apropie, cel puţin în chestiunile umane majore, asupra faptelor se poate cădea de acord prin discuţie critică, imaginaţia poate fi şi ea cultivată[108]. Rezultatul acestui proces de “coroborare” nu constă în selectarea unei mulţimi de principii morale *definitive*, ci în găsirea unor principii morale mai bine întemeiate raţional; căci nu există în genere principii morale definitive, oricare dintre ele putând fi supus, odată şi odată, procesului critic de revizuire. Aşa progresează morala.

Să încercăm o fixare a ideilor printr-un exemplu concret: cum ar putea fi judecat moral un act de terorism în aeroport pentru care nu avem încă reguli morale încetăţenite? Neavând reguli morale încetăţenite (un cod deontologic al intervenţiilor anti-teroriste), nu putem aplica aceste reguli la “nivelul intuitiv”. Trebuie să creăm o regulă nouă. Pentru aceasta suntem obligaţi să ne plasăm la “nivelul critic” şi să ne întrebăm dacă, angajându-ne să comitem un act terorist înarmat în aeroport, fiind în acelaşi timp pregătiţi să-l acceptăm ca exemplu particular al unui principiu al acţiunii ce se cuvine a fi prescris şi altora aflaţi în aceleaşi circumstanţe, aceasta e cel mai probabil să fie în interesul maxim al tuturor celor afectaţi de el? Altfel spus, noi trebuie să încercăm să *respingem* prescripţia universalizabilă ipotetică “Trebuie să comitem act de terorism” răspunzând la întrebarea dacă sunt acceptabile sau nu consecinţele particulare ale acestui principiu tentativă din punctul de vedere al tuturor celor afectaţi de el trataţi în mod imparţial. Iar aceasta presupune efortul de a face acest lucru *ca şi cum am fi* “arhangheli”. Practic vorbind, însă, în calitate de fiinţe umane cu puteri limitate, noi va trebui să imaginăm un răspuns *cât mai apropiat* de cel pe care credem că l-ar da un “arhanghel”. Ce putem face în acest scop?

Mai întâi, va trebui să clarificăm cât mai bine cu putinţă ceea ce facem atunci când înfăţişăm tipul de act evaluat: va trebui aşadar să delimităm cât mai precis *acţiunea* şi *consecinţele* ei, *reale* sau *posibile*. Putem insista, în primă instanţă, pe mulţimea tuturor consecinţelor *posibile*, nu doar a celor reale, adică deja produse, căci în acest fel ne vom apropia cât mai mult de raţionamentul unui arhanghel. De exemplu, vom putea constata că respectivul act terorist are drept consecinţă posibilă moartea unor persoane nevinovate şi rănirea altora; că produce o mare durere copiilor şi apropiaţilor celor omorâţi sau răniţi; că perturbă traficul aerian; că duce la evitarea zborurilor aeriene (consecinţa indirectă fiind concedierile semnificative de personal); că face ca guvernanţii să cheltuiască sume sporite de bani pentru securitatea aeroporturilor (prin sporirea taxelor, impozitelor etc.); că promovează prin mediatizare idealurile de luptă ale teroriştilor; că slăbeşte forţa şi influenţa adversarilor teroriştilor etc., etc.

În al doilea rând, va trebui să determinăm *probabilitatea* acestor consecinţe posibile pentru o mulţime de cazuri similare, pentru acest *tip* de acţiune (folosind statistici adecvate sau alte metode). Numai arhanghelul lucrează cu certitudini.

În al treilea rând, va trebui să determinăm cât de *mult* sunt afectate interesele (preferinţele) tuturor persoanelor implicate (victime, terorişti, persoane neimplicate direct

---

[108] *Ibidem*, p. 98.

etc.) printr-un exerciţiu imaginativ de punere în locul lor (de „schimbare a rolurilor"), acordându-le ponderi; de exemplu, este clar că victimele nu vor prefera să fie ucise - şi aceasta într-un sens foarte tare al preferinţei. Eu va trebui să respect în mod *imparţial* toate aceste evaluări, indiferent de rolul pe care-l ocup în situaţiile ce rezultă.

În al patrulea rând, va trebui să calculăm *aşteptarea* (*expectation*) satisfacerii preferinţelor tuturor celor implicaţi, care e produsul dintre utilitatea consecinţelor şi probabilitatea producerii lor.

În al cincilea rând, va trebui să comparăm aceste aşteptări şi să luăm o decizie după principiul: e "raţională moral" acea acţiune care are drept consecinţă cea mai mare aşteptare a satisfacerii preferinţelor pentru un număr cât mai mare dintre cei afectaţi. Dacă principiul testat aici ("Trebuie să comitem acte de terorism") are drept consecinţă un sold mai mic al satisfacerii preferinţelor decât negaţia lui (care ne cere să interzicem sau să combatem actele de terorism), atunci vom respinge acest principiu-tentativă şi vom acredita ca moral, la nivel intuitiv, negaţia lui. Căci negaţia lui, cel puţin după *această* evaluare (dar evaluările se pot repeta, în condiţii diferite!), are drept consecinţe fapte care satisfac mai mult preferinţelor *tuturor* celor afectaţi direct sau indirect de atacurile teroriste.

Merită să precizăm că utilitatea, adică *măsura* preferinţei, e maximizată prin selectarea celor mai preferate rezultate sau consecinţe. Preferinţa nu e privită aici ca o stare mentală, ci ca o *relaţie* între consecinţele posibile ale unor acţiuni alternative (preferăm neuciderea unei persoane uciderii ei), relaţie care poate fi evidenţiată empiric prin comportamentul de alegere sau prin exprimare verbală.

Prin urmare, decizia cu privire la ce e moral să facem constă în respingerea unui principiu moral provizoriu din cauză că unele dintre consecinţele sale particulare s-au dovedit inacceptabile. Aceasta presupune în general un complicat calcul probabilist al utilităţii unui tip de acţiune, un calcul de genul cost-beneficiu, care e fezabil într-o formă completă şi instantanee numai de către un „arhanghel", căci numai acesta e fiinţa ipotetică perfectă care poate conchide *precis* care acte sunt (moralmente) „corecte" ([illegible]).[109] Omul obişnuit poate realiza doar imperfect asemenea calcule şi deci poate doar *aproxima* corectitudinea actelor sale, adică poate şti doar dacă un act e *cel mai probabil* să fie corect; dacă da, atunci vom spune că el e "raţional din punct de vedere moral". Hare vede în introducerea distincţiei dintre nivelul intuitiv de judecată morală şi cel critic o dezvoltare a distincţiei platoniciene dintre *doxa* şi *episteme*. De aici o schimbare în strategia de evaluare pentru omul obişnuit: el va evalua în mod uzual acţiunile apelând la principii generale (reguli morale) existente. Aceste principii ne dau "raţionalitatea morală" a acţiunilor pentru om, adică ne spun ce acţiune e cel mai *probabil* să fie moralmente corectă. Prin urmare, ceea ce trebuie să facem la nivelul intuitiv al gândirii morale e să ne formăm, în lumina experienţei proprii şi a altora, principii generale *prima facie* a căror acceptare e cel mai probabil să ne conducă la înfăptuirea unor acte care s-ar dovedi cu siguranţă a fi corecte dacă ar fi judecate de un "arhanghel". Aceasta nu înseamnă că trebuie să urmăm aceste principii *prima facie* întotdeauna, dar trebuie să le urmăm cel puţin atunci când nu avem temeiuri puternice pentru a le încălca (în acest din urmă caz, vom justifica încălcarea sau excepţia de la regulă printr-o argumentare

[109] Metoda observatorului ideal, prezentă aici, e intuită încă de D. Hume atunci când spune că "bun" *înseamnă* "a fi aprobat de un observator ideal".

corespunzătoare la nivelul "critic" al gândirii morale). Actele "moralmente raţionale" (ale omului obişnuit) sunt o copie imperfectă a actelor "corecte" (ale arhanghelului).

În rezumat, comportamentul moral cotidian al omului de rând e reglat de codurile morale existente, acceptate şi internalizate prin educaţie: morala societăţii (e.g. morala creştină), morala familiei şi a persoanei, codurile deontologice ale profesiilor. La acest "nivel intuitiv", utilitaristul Hare, deontologistul Kant şi intuiţionismul Ross se comportă *la fel* (de altfel, expresia "nivel *intuitiv*" a fost sugerată de "intuiţiile" lui Ross, de datoriile sale *prima facie*). Numai în cazuri excepţionale (instituirea unor noi datorii, existenţa unor conflicte ale datoriilor, etc.) vom apela la deliberarea specifică "nivelului critic", urmând modelul unui utilitarist acţional ideal (un "spectator imparţial" sau "arhanghel").

Criticii marilor teorii etice care au fost bazate pe o strategie fundaţionistă le reproşează acestora că nu justifică, aşa cum pretind s-o facă, moralitatea diverselor noastre reguli şi practici "intuitive" cu ajutorul unui "principiu prim" neutru şi universal, ci, în realitate, ridică ilicit la rangul de temei neutru şi universal anumite prejudecăţi, practici sau "intuiţii" morale dominante într-o anumită societate istorică. De exemplu, de ce nu ar fi principiul utilităţii doar o prejudecată morală dominantă în societatea engleză (poate europeană) din perioada în care burghezia căuta să schimbe regulile jocului economic şi politic făcut timp de secole de aristocraţie punând drept ideal social focal bunăstarea generală (satisfacţia printr-un consum îndestulător de bunuri materiale) şi egalitatea naturală a tuturor fiinţelor umane? Hare replică acestei critici afirmând că deducţia sa a principiului utilităţii e una meta-etică, logico-lingvistică, deci *neutră* în raport cu orice angajament moral de substanţă. "Teoria etică" (adică meta-etica) posedă aşadar "reguli ale jocului moral" care sunt "neutre" relativ la diverse opinii morale" şi care dictează "forma raţionamentului moral" la nivel etico-normativ.

Să discutăm acum o primă aplicaţie. Când autorul francez Benjamin Constant a publicat în anul 1797 un articol în chip de critică a tezei "rigorismului moral" specific eticii kantiene, teză care ridică la rang de principiu convingerea că datoriile morale sunt absolute, că nu admit în nici un sens excepţii. Kant i-a replicat în studiul său "Despre un pretins drept de a minţi din iubire de oameni". Aici, filosoful german pare să reitereze teoria sa că datoria de a nu minţi e absolută, că nu admite nici o excepţie. Această poziţie a fost mult criticată pentru vina de a manifesta o inflexibilitate nejustificată şi un cult iraţional al regulii. În ceea ce-l priveşte pe Constant, acesta observă pur şi simplu că noi nu ne comportăm aşa în realitate. De exemplu, ce e oare moral, zice el, să-l mint sau nu pe un răufăcător care îşi urmăreşte victima ce se ascunde în casa mea şi mă întreabă dacă ea se află acolo? Kant pare a fi forţat să răspundă că e moral să-i spun adevărul (pentru că datoria de a nu minţi e absolută) chiar cu preţul sacrificării vieţii prietenului.[110] Constant susţine, dimpotrivă, că trebuie să-l mint şi că orice om normal ar afirma că e preferabil să-l mint pentru a salva viaţa prietenului. Ceea ce avem aici, în realitate, sunt două teorii etice diferite prin care *acelaşi* act e evaluat în mod diferit; şi aceasta pentru că un utilitarist acţional precum Constant judecă în funcţie de consecinţele actului

[110] Aceasta e interpretarea populară, inclusiv a lui Constant. Am arătat în altă parte că lucrurile sunt mai complicate şi că, în realitate, Immanuel Kant nu ar accepta nici el caracterul moral al actului de a sacrifica viaţa prietenului. Voi rămâne însă aici la interpretarea populară (vezi V. Mureşan, *Admit excepţii legile morale ale lui Kant?,* în M. Dumitru *et alia*. (ed.), *Filosofia azi*, Editura Universităţii din Bucureşti, 2005).

(preferabilitatea salvării unei vieţi e comparată cu cu aceea a minţirii unui răufăcător), pe când "absolutistul" Kant judecă în termeni de aplicare fără tăgadă a unor principii etice universale şi necesare pe care ţi le dictează conştiinţa morală (e.g. să nu minţi niciodată). Iar alegerea între aceste teorii este una *arbitrară*.

Hare e bucuros să susţină că utilitarismul său pe două niveluri ("utilitarismul kantian") rezolvă această dilemă, combinând într-un mod *sui generis* aceste două teorii. Şi aceasta pentru că, la *nivel intuitiv*, atât utilitaristul cât şi kantianul pot şi trebuie să gândească *la fel*: dacă avem prin tradiţie datoria morală de a nu minţi, şi o acceptăm, utilitaristul (normativ) va acţiona ca şi un kantian sau un intuiţionist: el se va ghida după regulile morale existente, în speţă după regula de a nu minţi, chiar dacă într-un caz particular sau altul respectarea regulii ar duce la micşorarea utilităţii pe ansamblu. De ce? Pentru că dacă respectarea regulii morale de a nu minţi e *în general* general practicată, atunci (s-a constatat printr-o îndelungată experienţă socială că) utilitatea e sporită pe ansamblu, pentru acea *clasă* de acţiuni, chiar dacă într-*un* caz particular sau altul anumite circumstanţe speciale pot duce la diminuarea utilităţii. Nivelul intuitiv e aşadar nivelul respectării *absolute* a datoriilor prima facie existente.

Desigur, ne-am putea gândi că acest caz, imaginat de Benjamin Constant, nu e unul pur accidental şi singular, ci unul *tipic*. Dacă el se repetă elocvent în diferite forme, atunci va trebui să ne întrebăm dacă nu cumva el constituie realmente o *excepţie* de la cazul general prins în datoria de a nu minţi. Aceasta pare să intuiască Benjamin Constant, iar utilitariştii sunt adepţii acceptării "excepţiilor" în interiorul regulii de a nu minţi. Am obţine în acest caz, la nivel intuitiv, o datorie *condiţionată* de a nu minţi. Decizia dacă e cazul sau nu să acceptăm o asemenea datorie morală condiţionată se poate lua însă numai după o atentă discutare a cazului la nivelul critic.

Dar cazul nostru ar putea fi interpretat şi ca unul de *conflict al datoriilor* (în anumite circumstanţe), anume un conflict între datoria de a nu minţi şi datoria de a apăra viaţa, care ambele sunt acceptate la nivelul intuitiv cu aceeaşi tărie a preferinţei. Cum pot decide care dintre aceste două datorii o *surclasează* pe cealaltă *în circumstanţele* descrise de exemplul lui Constant? Hare e de părere că nici Kant şi nici intuiţioniştii nu răspund la această întrebare. Mill o face însă cu teoria sa a "principiilor secundare" şi a judecătorilor competenţi". Soluţia lui Hare e următoarea: în acest caz trebuie să ne refugiem pentru un timp la "nivelul critic" al gândirii morale şi să judecăm acest *tip* de acţiune, în acest *tip* de circumstanţe (oricât de specifice), *ca şi cum* am fi "arhangheli". Adică:

- să evaluăm consecinţele şi probabilităţile lor: dacă mint răufăcătorul, care sunt consecinţele?; dacă îi spun adevărul, care sunt consecinţele?; salvarea/moartea victimei are o probabilitate de 100% sau o altă probabilitate? (prietenul poate ieşi pe uşa din dos, etc.).
- să evaluăm ce ponderi au *preferinţele* pentru aceste consecinţe prin plasarea imaginativă în locul celorlalţi; chiar dacă victima potenţială îmi e prieten, eu trebuie să încerc să evaluez preferinţele sale, ale răufăcătorului şi ale mele cât mai imparţial cu putinţă.
- să punem în balanţă aceste preferinţe şi apoi, "după un mare chin mental", să respingem acţiunea ale cărei consecinţe sunt inacceptabile. Să presupunem, de dragul discuţiei, că universalizabilitatea propoziţiei că trebuie să spun adevărul în

acele circumstanţe ar avea consecinţe inacceptabile; atunci *ar fi preferabil să mint* în acele circumstanţe pentru că aceasta ar maximiza utilitatea pe ansamblu. În aceste condiţii, vom spune că datoria de a apăra viaţa *surclasează* datoria de a nu minţi *în acest tip de circumstanţe* (nu neapărat întotdeauna!). Aceasta se poate reglementa slăbind (condiţionând) datoria de a nu minţi astfel: “Nu trebuie niciodată să minţi, *cu excepţia* situaţiei în care minţind salvezi vieţi nevinovate”. Aceasta e o *datorie universală condiţionată*, întregul proces finalizându-se prin introducerea unei reguli morale *noi* la nivelul intuitiv, în locul datoriei absolute mai generale “Nu trebuie niciodată să minţi”. Prin acest mecanism deliberativ îmbogăţim nivelul intuitiv cu reguli morale noi, moralitatea progresând astfel şi rafinându-se.

În concluzie, prin prisma teoriei celor două niveluri, kantienii şi utilitariştii *converg total* în evaluările lor la nivelul intuitiv, căci în situaţii obişnuite ei nu cer decât respectarea datoriilor morale acceptate. În situaţii neobişnuite (e.g. conflict al datoriilor), kantienii şi utilitariştii *converg parţial*, în sensul că un kantian va susţine că nu trebuie să minţi (în general), iar un utilitarist că nu trebuie să minţi (cu excepţia acestui tip de ocazie). Deci un utilitarist-kantian cum e Hare nu va susţine *încălcarea* datoriei de a nu minţi (*pace* Kant) chiar dacă e de acord cu *nerespectarea* ei în anumite circumstanţe, ci va cere *slăbirea* sau *condiţionarea* ei (*pace* Mill). Dacă nu am adopta teoria celor două niveluri, kantienii ar susţine că *e moral să nu minţi* în acest tip de caz, pe când utilitariştii că *e moral să minţi* în acest tip de caz (e moral să *încalci* datoria de a nu minţi), pentru că există “minciuni bune (morale)” şi deci minciuna poate deveni o regulă morală (exact aceasta voia să evite Kant). Dar aceasta vrea să evite şi utilitaristul Hare: minciuna nu poate deveni o regulă morală, ci doar o *excepţie* de la regula morală de a nu minţi (această “excepţie” e chiar datoria morală de a nu minţi condiţionată).

Iată acum o a doua aplicaţie. Teoria celor două niveluri ne ajută să înţelegem şi cum am putea avea anumite *datorii speciale*, i.e. datorii numai pentru *anumite* persoane – în condiţiile în care ştim că principiul utilităţii ne cere să judecăm imparţial *orice* persoană, căci orice persoană contează tot atât de mult ca oricare alta. S-a reproşat adesea utilitarismului incapacitatea de a da seama de datoriile speciale (Ross). Acestea însă par să facă parte din existanţa noastră cotidiană: se spune de regulă că medicii au o datorie specială faţă de pacienţii *lor*, nu faţă de toţi oamenii, anume “datoria de confidenţialitate” (de a nu divulga starea de sănătate a pacientului). Dar cum putem justifica utilitarist existenţa unor datorii *speciale* - aparent părtinitoare, deci aparent neuniversalizabile?

Răspunsul lui Hare e următorul: *datoriile speciale* nu trebuie considerate ca imorale pentru că ar fi, chipurile, neuniversalizabile. O datorie specială cum e aceea de confidenţialitate e *universalizabilă* şi, deci, *imparţială*. Ea e universalizabilă cu toate că e *specifică* (non-generală). Hare ne atrage atenţia să nu confundăm „generalitatea” cu „universalitatea”[111]. Principiile morale pot fi specifice (non-generale, adică având

[111] “Generalitatea” se referă la numărul de cazuri de aplicare şi e opusă “specificităţii”. “Universalitatea” e opusă “particularului” şi este „proprietatea logică de a fi guvernat de un cuantificator universal şi de a nu conţine constante individuale”. Un principiu moral universal *general* e valabil pentru mulţimea tuturor oamenilor; el poate fi particularizat spre a fi valabil doar pentru medici şi, în acest caz, deşi el e *universal* valabil pentru clasa medicilor, e mai *specific* decât cel valabil pentru toţi oamenii.

specificate un mare număr de condiţii de aplicare) fără a-şi pierde universalitatea: principiile „Nu divulga niciodată suferinţele bolnavilor” şi „Nu divulga niciodată suferinţele bolnavilor *tăi*” sunt ambele *universale*, dar a doua e mai *specifică* (mai puţin generală), căci se referă numai la bolnavii *tăi*. Deci noi putem avea, la nivelul critic, o justificare utilitaristă a unui principiu moral specific cum e „datoria de confidenţialitate” (investigând ce consecinţe nefaste ar avea asupra societăţii distrugerea acestei relaţii). [112] Un principiu universal părtinitor (la nivelul intuitiv) poate fi justificat printr-o regulă de judecată imparţială (la nivelul critic).

În fine, un al treilea exemplu se referă la situaţia în care avem un *conflict al datoriilor*. În viaţa de fiecare zi (la “nivelul intuitiv”) medicii din spitalele psihiatrice se ghidează după codul lor deontologic ce a devenit, pentru mulţi, o a doua natură a lor. Să presupunem că acest cod conţine atât principiul libertăţii (“Pacienţii nu trebuie privaţi de libertate împotriva voinţei lor”) cât şi principiul protecţiei publicului (“Publicul trebuie protejat de vătămările posibile ale bolnavilor psihic”). În mod obişnuit, medicii trebuie să respecte ambele datorii. Dar aceste datorii pot intra în conflict *în anumite circumstanţe* (e.g. în cazul unor boli psihice care generează un comportament foarte agresiv sau complet dezordonat). În aceste circumstanţe nu vom şti ce regulă să respectăm: dacă vrem să respectăm principiul protecţiei publicului atunci vom încălca principiul libertăţii (în cazul bolnavilor afectaţi de respectivele boli), adică va trebui să acceptăm că: “(În cazul unor boli) bolnavii psihic *trebuie* izolaţi în spitalele psihiatrice împotriva voinţei lor”. Dacă judecăm lucrurile numai la nivelul intuitiv, atunci acestui gen de acţiune trebuie să i se nege din start statutul moral deoarece încalcă un principiu moral “absolut”, principiul libertăţii. Din perspectiva teoriei celor două niveluri, însă, există un sens în care această “încălcare” a principiului libertăţii poate fi considerată morala. Şi iată cum.

La nivelul critic al gândirii morale noi reflectăm astfel: dacă propoziţia care prescrie acest gen de acţiune este morală atunci ea e implicit *universalizabilă*: deci e valabilă pentru orice persoane afectate – sau care s-ar putea afla - în condiţii perfect similare; deci e valabilă şi pentru *victimele* potenţiale în condiţiile în care acestea s-ar afla în pielea bolnavilor. Să vedem acum dacă principiul-tentativă “(În cazul unor boli) bolnavii psihic *trebuie* izolaţi în spitalele psihiatrice împotriva voinţei lor” rezistă sau nu unei încercări de infirmare prin evaluarea acceptabilităţii consecinţelor sale din punctul de vedere al satisfacerii preferinţelor tuturor celor afectaţi, trataţi în mod imparţial. Judecata noastră, ce simulează judecata unui arhanghel, va fi, desigur, foarte laborioasă. Va trebui să definim cât mai precis cazul (tipuri de boli avut în vedere şi comportamentele cauzate de ele); să estimăm *consecinţele* izolării/eliberării bolnavilor; să aproximăm *tăria preferinţelor* victimelor potenţiale, punându-ne imaginativ în locul lor; să aproximăm *tăria preferinţelor* bolnavilor, punându-ne de asemenea imaginativ în locul lor. După o judecată globală şi aproximativă de acest fel vom constata, probabil, că victimele *nu vor prefera* eliberarea bolnavilor din cauza vătămărilor pe care le riscă; dimpotrivă, e foarte probabil ca bolnavii să *prefere* să fie liberi. Apoi vom pune în balanţă, imaginativ, preferinţele celor două părţi - bolnavii şi potenţialele lor victime – alternând rolurile. Printr-o judecată globală şi aproximativă vom compara *tăria* preferinţelor noastre, ca potenţiale victime, cu tăria preferinţelor noastre *dacă* ne-am pune imaginativ în locul bolnavilor. Nu avem voie să considerăm preferinţele victimelor potenţiale ca principial

[112] R. M. Hare, *Bioethics*, p. 23.

mai importante (mai tari) decât cele ale bolnavilor (pentru motivul, de pildă, că noi ne-am afla printre potenţialele victime sau pentru că victimele ar ocupa poziţii sociale mai importante decât bolnavii; sau pentru că victimele sunt rudele mele, coreligionarii mei, consătenii mei, etc.) - cu alte cuvinte, trebuie să fim cât se poate de *imparţiali* în judecată.

După toate acestea - şi un asemenea calcul al utilităţilor e lung şi oricând revizuibil - dacă vom constata că preferinţele victimelor potenţiale sunt mai puternice pe ansamblu (de pildă pentru că ele sunt mai multe numeric, pentru că eliberarea bolnavilor le-ar putea provoca nu numai lor daune, ci şi mari neajunsuri sociale globale, cum ar fi un sentiment de nesiguranţă şi panică, împiedicarea unor activităţi sociale etc.), atunci decizia morală va fi: e mai *plauzibil* să spunem că *bolnavii psihic periculoşi trebuie izolaţi în spitalele psihiatrice chiar împotriva voinţei lor*. Aceasta însă nu echivalează cu eliminarea principiului libertăţii, ci doar cu *condiţionarea* lui: vom avea aşadar la nivelul intuitiv o nouă regulă morală (*universală*, dar mai *specifică*, deoarece e valabilă numai pentru o clasă restrânsă de oameni), regulă ce stabileşte, în fond, o *excepţie* de la principiul libertăţii, fără însă a-l încălca.

Procedura de decizie a celor "două niveluri" e *aproximativă* şi *revizuibilă*. Ea nu e o procedură algoritmică, ci una *deliberativă*. Căci pot întotdeauna apărea fapte noi, raţionamentele noastre pot să devină tot mai sofisticate, putem adopta atitudini noi faţă de fapte etc. Conform teoriei lui Hare, în judecata morală trebuie să ne mulţumim doar cu evaluări globale, în linii mari, aproximative şi revizuibile. În ciuda acestor limitări, metoda descrisă mai sus are avantajele sale. Ea ne ajută să depăşim opoziţia în evaluare dintre utilitarism şi kantianism. Apoi, ea ne oferă totuşi, o procedură *operaţională* de evaluare de tip cost-beneficiu (utilitaristă) – singura procedură operaţională pe care Hare mărturiseşte că o ştie. Această procedură are o întemeiere (de tip kantian) în logica conceptelor morale (în meta-etica prescriptivist universală, mai exact în conceptul kantian de universalizabilitate); deci ea nu e nici pe departe arbitrară, nici nu intră în conflict cu alte teorii considerate prin tradiţie rivale: kantianismul, intuiţionismul (Ross), regula de aur, etc.

La nivel intuitiv ne putem ghida foarte bine după tradiţia morală împământenită, de pildă după preceptele moralei creştine. Dar *întemeierea* dogmatică a moralei creştine pe *credinţa iraţională* în Dumnezeu nu îi satisface pe aceia care cred într-o întemeiere raţională a eticii. Iar când îi auzim pe unii creştini ortodocşi spunând că "diavolul nu zace în atei, ci locuieşte la Vatican", simţim cu atât mai mult nevoia unei justificări dincolo de dogmă a regulilor moralei creştine, dogmă ce pare a fi disputată în interiorul creştinismului însuşi; sau, poate, preoţii folosesc în discursul lor moral un limbaj mai degrabă emoţional-persuasiv, presupunând tacit că etica e, în realitate, o chestiune de persuasiune prin propagandă şi nu de discuţie raţională prin schimb de argumente. Meritul teoriei lui Hare e că oferă un standard de întemeiere raţională prin *sintetizarea* unui mare număr de teorii etice (inclusiv a teoriei "regulii de aur" a creştinismului) şi nu prin eliminarea critică a teoriilor rivale (cum au procedat de regulă marii teoreticieni).

S-ar putea reproşa teoriei lui Hare că ne propune o procedură de calcul utilitarist greu de învăţat şi de aplicat (nici vorbă să cerem aşa ceva personalului medical superior sau mediu din spitale, bolnavilor, ziariştilor etc.). Dar Hare nu neagă această dificultate.

Numai că *omul moral cotidian* (personalul medical etc.) nu o foloseşte niciodată! Căci la nivelul intuitiv al gândirii morale acţionăm conform codurilor morale moştenite, dispoziţiilor morale deprinse prin educaţie, “intuiţiilor” noastre morale uzuale; şi, făcând aceasta, acţionăm aşa cum e *cel mai probabil* să fie moralmente corect. În schimb, avem nevoie din când în când şi de *experţi morali* (de teoreticieni de tipul lui Hare)[113]: aceştia vor apela la calculul utilitarist doar în condiţii *excepţionale* (de conflict al datoriilor etc.); şi, în aceste situaţii rare, ei vor realiza, după o îndelungată reflecţie critică, doar o *aproximare grosieră* a unui calcul propriu-zis, una ce poate fi revizuită oricând (de pildă atunci când se descoperă noi consecinţe relevante, ignorate anterior, etc.).

Totuşi, în ciuda dificultăţii ei, schema lui Hare ne învaţă câteva lucruri utile despre cum să raţionăm mai bine moral. Ea ne învaţă, bunăoară, că la nivelul intuitiv e mai bine să nu ne lansăm în complicate calcule cost-beneficiu, ci să ne ghidăm după regulile şi deprinderile morale tradiţionale şi să ne educăm copiii după ele, fără a ne mai întreba *de ce* facem asta, adică fără a gândi în stil utilitarist. Ea ne mai învaţă că la nivelul critic (unde trebuie să ne întrebăm *de ce?*) e bine să pornim de la o cât mai detaliată şi neambiguă circumscriere a acţiunii pe care vrem să o testăm, privind-o ca *tip* de acţiune şi punând-o sub forma unei *prescripţii universalizabile*-tentativă, propusă spre testare. Testul oferit se dovedeşte a fi, ca la Kant, unul negativ, de *respingere* a prescripţiei universalizabile-tentativă pe baza explorării gradului de acceptabilitate al consecinţelor ei particulare. Schema lui Hare ne învaţă apoi că trebuie să investigăm cât mai complet cu putinţă *soldul consecinţelor* adoptării universale a prescripţiei în comparaţie cu neadoptarea ei, sub aspectul acceptabilităţii acestor consecinţe, adică a *gradului* în care ele satisfac preferinţele *tuturor* celor afectaţi (acest “tuturor” nu poate avea decât un sens aproximativ), trataţi în mod *imparţial* (prin exerciţiul imaginării “schimbării rolurilor” – o abilitate ce poate fi perfecţionată). Dacă ar fi să vorbim despre un simţ moral sau o intuiţie morală, apoi despre perfecţionarea acestui gen de imaginaţie morală ar fi vorba. Nu mai puţin importantă e concluzia lui Hare că procesul adoptării unui nou principiu moral sau al abandonării unuia vechi nu trebuie privit ca un proces logic, strict raţional (respingerea consecinţelor nu duce automat la respingerea principiului), ci ca un *proces social* complex în care intervin persuasiunile iraţionale şi interesele schimbătoare istoric. Oricum, nu trebuie să ne facem iluzia unor principii morale absolute – decât într-un sens pragmatic, ca ghizi de a căror utilitate temporară ne bucurăm la nivelul intuitiv; dar dincolo de aceasta, *orice principiu moral e revizuibil*.

Teoria lui Hare are, în plus, meritul de a încerca o *unificare a teoriilor morale*, oricât de imperfectă şi criticabilă s-ar dovedi a fi această încercare. Filosoful de la Oxford susţine că, dacă e conceput într-un anume fel (ca prescriptivism universal), limbajul moral satisface exigenţele logicii obişnuite – logica deontică fiind logica discursului moral; prin urmare, e posibilă argumentarea raţională în morală. Morala nu e nici pe departe o simplă chestiune de propagandă, nici de acceptare dogmatică a unor principii etice de substanţă. Efortul meritoriu al lui Hare a fost acela de a arăta că e posibilă o *unificare teoretică la nivel meta-etic*, prescriptivismul său universal preluând şi combinând în mod original părţile bune ale naturalismului, intuiţionismului şi emotivismului. El a mai arătat apoi că e posibilă deducerea unui test de tip utilitarist din această meta-etică prescriptivist universală – un test *neutru* în raport cu orice angajament

---

[113] De pildă, membrii “comitetelor de etică” din spitale, cărora li se cere să revizuiască un cod deontologic sau să introducă o nouă politică în instituţie în materie de moralitate, trebuie să fie asemenea experţi morali.

moral de substanţă. Acest test e un *utilitarism pe două niveluri* (nivelul intuitiv şi cel critic), ce combină şi tinde să *unifice mai multe teorii etice normative*: utilitarismul acţional, utilitarismul normativ, kantianismul, intuiţionismul lui Ross, morala “regulii de aur” şi teoria spectatorului imparţial. Însă teoria lui Hare nu oferă nici pe departe un algoritm de decizie morală, ci numai un *ghid aproximativ* de deliberare raţională. Poate chiar ceva mai mult decât atât: un ghid aproximativ *bine întemeiat*.

Bibliografie:

Hare, R. M. *On Terrorism*, în R. M Hare, *Essays on Political Morality*, Oxford University Press, 1998, chap. 4 (tradus în acest volum.)

Hare, R. *Nimic nu contează. Este posibilă anihilarea valorilor?,* în V. Mureşan (ed), *Axiologie şi moralitate*, Editura Punct, Bucureşti, 2001.

Hare, R. *Libertate şi raţiune. Un exemplu practic*, în M. Flonta (ed), *Filosoful-rege?,* Humanitas, 1992.

Hare,R. *Baza filosofică a eticii psihiatrice*, în S. Bloch, P. Chodoff (ed), *Etica pshihiatrică*, Asociaţia psihiatrilor liberi, Bucureşti, 2000 (retradus în acest volum).

Hare, R. *Avortul şi regula de aur*, în A. Miroiu (ed), *Etica aplicată*, Editura Alternative, 1995.

Hare, R. *Essays on Political Morality*, Oxford University Press, 1998.

Hare, R. *Bioethics*, Clarendon Press, Oxford, 1993

9. Hare şi criticii

Opera lui Richard Hare a fost un subiect predilect de critică pentru filosofii moralei. Admiratorii săi nu au întârziat să remarce că tocmai acest fapt reprezintă cel mai înalt omagiu. E drept că şi Hare era sever în judecăţi cu preopinenţii săi, dar lucrul i se părea întru totul firesc: aşa era şi cu Aristotel ori cu Kant. Admiraţia extaziată a marilor autori, însoţită de gesturi [illegible] ce suprimă pornirea critică, este calea cea mai păguboasă în filosofie. Unii critici au atacat fundamentul meta-etic al teoriei, alţii au mers până la contestarea faptului că teoria sa ar putea fi numită propriu-zis morală[114].

Anne Maclean, de pildă, susţine că teoria lui Hare e un “utilitarism pur”, iar un utilitarism pur “nu e gândire morală”.[115] Şi aceasta pentru că el nu recunoaşte standarde de conduită independente de utilitate, iar utilitatea e un concept psihologic, non-moral (maximizarea satisfacerii preferinţei). Acest argument, de tipul “erorii naturaliste”, pretinde că la nivelul critic al gândirii morale elementul *sui-generis* moral e exclus prin definirea termenilor morali doar prin termeni non-morali. Ceea ce presupune Maclean aici e că termenii morali au o semnificaţie morală intrinsecă şi ireductibilă: de exemplu, “egalitatea” persoanelor ar fi un principiu independent de considerente utilitariste, căci ar exprima o valoare absolută: “Valoarea unei vieţi omeneşti nu poate fi surclasată de considerente pur utilitariste”[116]. Pentru un medic, a eutanasia un bolnav înseamnă a-l omorî, ceea ce e imoral; şi e imoral pentru că acesta e un act de omor, nefiind conceptibilă nici o justificare suplimentară. E bine ca medicii să aibă asemenea dogme.

---

[114] Vezi volumul D. Seanor, N. Fotion (eds.), *Hare and Critics. Essays on Moral Thinking*, Oxford University Press, 1988. Studiul lui W. Hudson, *Dezvoltarea filosofiei morale a lui Hare* e tradus în acest volum.

[115] A. Maclean, *The Elimination of Morality. Reflections on Utilitarianism and Bioethics*, Routledge, 1993.

[116] *Ibidem*, p. 142.

Pe când utilitaristul Hare se întreabă *de ce* omorul e greşit moral? Şi răspunde: pentru că minimizează satisfacerea preferinţelor. Aceasta "nu e gândire morală"[117] .

Presupoziţiile meta-etice de inspiraţie intuiţionistă ale lui Maclean sunt evidente. Pentru ea, interdicţia absolută a eutanasierii e o "atitudine" "esenţială" şi "fundamentală", incontestabilă, e "felul de atitudine care ţine de modul în care noi ne comportăm instinctiv"[118] . Hare ar putea răspunde că nici el nu ignoră componenta *sui generis* morală a termenilor şi propoziţiilor morale. Căci el vorbeşte despre o componentă ilocuţionară *prescriptivă*, tipic morală, a înţelesului propoziţiilor morale, care e ireductibilă la componenta descriptivă. Omorul e greşit moral pentru că din componenta *descriptivă* a prescripţiei universalizabile ce justifică omorul rezultă consecinţe ce minimizează satisfacerea preferinţelor; dar aceasta nu înseamnă că *întregul* înţeles e redus la un fapt psihologic. Apoi, e greu de înţeles de ce Maclean trece cu vederea faptul că există oameni care susţin argumentat (între aceştia şi Hare) că eutanasia voluntară e *morală*. Parafrazând-o pe Maclean, am putea zice că "atitudinea" "fundamentală" şi "esenţială" a acestora din urmă e că, într-un asemenea caz, a lua viaţa cuiva nu e imoral. Dar cum să alegem între aceste două atitudini fundamentale contrare altfel decât ridicând întrebarea: *de ce* e eutanasia imorală (sau morală)?

Maclean va replica susţinând că răspunsul la această întrebare formulat în termenii principiului utilităţii e o iluzie: acest "temei" mai profund al teoriei lui Hare nu are un statut special în raport cu celelalte principii morale "derivate" din el; căci el nu e decât o *travestire* a unei prejudecăţi sau practici morale de substanţă (în fond, a unei "intuiţii"), aceea că binele constă în maximizarea satisfacerii preferinţelor, o prejudecată tipică societăţii capitaliste consumiste. Replica lui Hare poate fi însă una foarte fermă şi ea nu pare să fi fost intuită de Maclean: în teoria sa, derivarea schemei utilitariste de raţionare e una *pur logică*, fără a presupune intuiţii sau angajamente morale de substanţă. Această derivare a canonului judecăţii utilitariste pentru un arhanghel din proprietăţile logice ale prescriptivităţii şi universalizabilităţii se dovedeşte aşadar un punct esenţial al utilitarismului original al lui Hare.

Bernard Williams critică prescriptivismul universal al lui Richard Hare[119]. În opinia sa, funcţiile de recomandare şi de descriere nu pot fi distinse întotdeauna, căci unele utilizări descriptive au implicit o funcţie recomandatoare: de exemplu, propoziţia "Dacă [illegible] e un film bun, va primi un Oscar" e descriptivă, dar are şi o funcţie de recomandare a filmului. Hare ştia însă prea bine acest lucru şi nu contesta faptul că unele judecăţi morale (prescriptive) pot fi *deghizate* în judecăţi descriptive. Aparenţele nu schimbă însă datele problemei. Tot Williams atrage atenţia că înţelesul nu depinde de rostirea efectivă (publică) a expresiilor lingvistice, pe când funcţia ilocuţionară da. Or, o judecată de valoare nu trebuie să fie neapărat rostită (deci, recomandată efectiv cuiva), ci trebuie să poată fi şi doar gândită sau crezută. Nu cred că această observaţie îl poate destabiliza pe Hare. Căci noi putem face la fel de bine două lucruri: *să utilizăm* limbajul moral pentru a ghida efectiv conduita cuiva, dar şi *să gândim* la utilizarea (ilocuţionară a) limbajului moral pentru a ghida conduita; Hare face acest din urmă lucru în cărţile sale.

Revenind la Maclean, aceasta mai observă o îndepărtare a abstractului limbaj al teoriei lui Hare de limbajul curent al moralei, ceea ce i se pare o inadecvare (eu cred că

---

[117] *Ibidem*, p. 139.
[118] *Ibidem*, pp. 35-36.
[119] B. Williams, *Moralitatea*, Editura Punct, Bucureşti, 2002.

încă de la Platon şi Aristotel am început să învăţăm că lucrurile stau, în realitate, exact invers!). În limbajul obişnuit, noi spunem că o decizie e corectă moral pentru că e *nepărtinitoare*, pentru că *protejează viaţa* etc, şi nu pentru că “satisface preferinţele”; cutare decizie politică e corectă *pentru că* e nepărtinitoare, dreaptă etc. Desigur, aşa spunem, iar Hare nu contestă aceasta, adăugând însă precizarea că facem acest lucru doar la “nivelul intuitiv” al gândirii morale. Acesta e nivelul popular, cotidian al moralei şi el nu conţine în sine mijloace de auto-justificare. Tocmai de aceea trebuie să apelăm din când în când la nivelul critic al gândirii morale, spre a vedea dacă judecăţile noastre de la nivelul intuitiv sunt corecte sau nu. În mod analog, din faptul că am spus timp de mii de ani, şi mai spunem, că Soarele se învârteşte în jurul Pământului, nu rezultă că această intuiţie naturală comună e corectă; folosind teorii fizice şi observaţii mai sofisticate s-a dovedit chiar că ea este falsă. Ceea ce spunem noi în limbajul uzual, modelat pe baza experienţei comune, e nu cel mai bun, ci e cel mai slab criteriu de adecvare a judecăţilor noastre morale.

Obiecţia similară că deciziile morale nu se iau în mod curent în funcţie de maximizarea preferinţelor (căci nu stăm de fiecare dată să calculăm consecinţele), ci în funcţie de “convingerile noastre morale”, de “intuiţiile” noastre[120], nu mai reprezintă o critică semnificativă la adresa utilitarismului încă de pe vremea lui J. S. Mill. Evident, şi Hare susţine ceea ce susţin criticii săi, cu adaosul că discutăm în aceşti termeni numai la nivelul intuitiv al gândirii morale. Dar, spre deosebire de Maclean, Hare susţine că e necesar să ne întrebăm şi dacă aceste convingeri morale sunt *realmente* morale, atâta timp cât acceptăm că în decursul timpului am avut şi “convingeri morale” ce s-au dovedit imorale, deci atâta timp cât acceptăm că morala poate *progresa*. Orice persoană cu pretenţii intelectuale va fi dezamăgită de afirmaţia cu aromă intuiţionistă că “Un act de omor e greşit doar pentru că e un act de omor, pur şi simplu pentru că e o instanţă a acestui concept”.[121] De la Aristotel încoace teoria etică a trebuit să explice “opiniile morale comune”, a trebuit să indice *temeiurile* pentru care un act de omor e imoral şi de ce, bunăoară, omorul copiilor cu handicap din Sparta era considerat moral. De ce omorul judiciar e considerat (uneori) moral? De ce omorul în legitimă apărare e considerat moral?

Multe dintre criticile formulate astăzi, mai ales de către bioeticieni, în legătură cu lipsa de relevanţă a teoriilor etice în etica aplicată trebuie privite cu precauţie şi înţelese contextual. Căci mi se pare că toate replierile acestor critici pe poziţiile “principiismului”, “consultanţei morale”, “narativismului”, “eticii comunicării”, “cazuisticii morale” sau “eticii virtuţii” pot fi plasate de Hare ca proceduri de facilitare a utilizării rezultatelor teoriilor etice la *nivelul intuitiv* al gândirii morale. Ele confirmă, nu infirmă teoria celor două niveluri. Dar, pe lângă aceasta, mulţi autori au produs şi o cantitate considerabilă de confuzie, lansându-se în aprecieri exagerate, îngroşate, în elanul lor de a propune cu orice preţ un punct de vedere nou, care să epateze auditoriul nespecialist în etică.

Să luăm exemplul “eticii situaţioniste”. Existenţialismul reprezintă un exemplu istoric; abordările “narativiste” şi “cazuistice” reprezintă un exemplu actual şi se pretind o alternativă la “imperialismul” principiilor universale susţinut de creatorii clasici de teorii etice. Inspirat de tehnicile literare şi focalizat pe problemele comunicării şi persuasiunii morale, curentul narativist (M. Nussbaum, A. MacIntyre, P. Ricoeur, H.

[120] A. Maclean, *The Elimination of Morality*, p. 51.
[121] *Ibidem*, p. 159.

Brody etc.) susţin că "orice situaţie morală e unică şi irepetabilă şi că înţelesul ei nu poate fi captat în totalitate prin apel la principii universale de tipul legilor".[122] Situaţiile morale în care ne aflăm diferă întotdeauna una de alta şi aceste diferenţe pot avea o semnificaţie morală; ele nu ar putea fi reduse la simplitatea schematică a unei legi universale. Lumea morală e o lume de o diversitate infinită iar o teorie bazată pe simplificatoare principii sau legi universale nu poate capta toată această bogăţie. Caracterul abstract şi indeterminat al legilor etice crează o "prăpastie între teorie şi fapte".

Acest argument al prăpastiei dintre teoria etică abstractă şi faptele morale bogate în determinaţii mi se pare de o surprinzătoare naivitate. Dacă ar avea vreo valoare în cazul moral, atunci el ar trebui să aibă o valoare similară şi în ceea ce priveşte cunoaşterea naturii. Dar oare din observaţia că lumea fizică înconjurătoare e de o diversitate infinită ce nu se lasă redusă la schematismul simplist al principiilor fizicii putem deduce că teoriile fizicii matematice sunt inutile sau incapabile să explice lumea? Înseamnă oare că o "explică" mai bine un poet sau un romancier care pot surprinde, cu metode literare, toată bogăţia subiectivă a situaţiilor concrete de viaţă, care sunt unice şi irepetabile? E aceasta din urmă "explicaţie" sau "evocare" strict subiectivă? Şi dacă mijloacele literare facilitează o mai bună *comunicare* între oameni în ceea ce priveşte răspunsul la întrebarea în ce univers fizic trăim, înseamnă oare că ele *dau seama* mai bine de universul fizic în care trăim? Naratiyiştii ne propun o epistemologie pregalileană sau, dacă privim mai bine, preplatonică. Judecăţile noastre morale devin astfel indistincte de judecăţile de gust.

Replica lui Hare la susţinerile eticii situaţioniste pare convingătoare. În primul rând, aceşti autori, forjaţi la focurile gândirii literare, nu disting între universalitate şi generalitate. Un principiu etic e universal atunci când e prefixat de un cuantificator universal şi nu conţine nici o constantă individuală sau referire la indivizi. Dar el poate fi totodată foarte *specific*. De pildă, principiile "Nici un om nu trebuie să mintă" şi "Nici un medic nu trebuie să-şi mintă pacienţii săi" sunt ambele universale, dar al doilea e mult mai specific deoarece se referă la o clasă mai restrânsă de oameni. Vom spune însă că primul e *mai general*. Deci, la limită, noi ne putem imagina, la nivelul "gândirii critice", un arhanghel care vrea să decidă asupra unui principiu moral pe care îl analizează în absolut toate detaliile sale particulare şi care se află de aceea în cea mai specifică ipostază posibilă. El va gândi, în acest caz, aşa cum ne cere un etician situaţionist. Dar principiul său foarte specific va fi totuşi universal, deci valabil pentru toate situaţiile de acel fel chiar dacă nu va mai exista în realitate nici o situaţie de acel fel. Diferenţa apare în momentul în care situaţionistul ne cere să gândim aşa ("critic") *tot timpul* – ceea ce Hare a arătat că e imposibil din motive de timp, informaţie limitată şi înclinaţii părtinitoare. "Dar atunci când gândim critic noi trebuie să luăm în considerare fiecare situaţie în parte, cu toate detaliile ei, aşa cum cer eticienii situaţionişti. Însă ar fi absurd şi practic imposibil să facem mereu asta"[123]. Prin urmare, din faptul că facem o judecată morală universală despre o situaţie anume nu rezultă că această judecată trebuie să fie neapărat foarte generală; ea poate să fie cât se poate de specifică. Eticienii situaţionişti se opun, de fapt, ideii de principii morale *generale*. Dar Hare nu susţine că etica trebuie să fie formată

---

[122] J. McCarthy, *Principlism or narative ethics: must we choose between them?,* "Bio-Medical Journal", 2003 (29: 65-71).

[123] R. M. Hare, *Methods of Bioethics: Some Defective Proposals*, în L. W. Sumner, J. Boyle (eds.), *Philosophical Perspectives in Bioethics*, University of Toronto Press, 1996, p. 33.

numai din asemenea principii; principiile specifice ne sunt şi ele foarte utile. Însă dacă principiile generale ar lipsi în totalitate – aşa cum pretind situaţioniştii – ne va fi greu să înţelegem cum s-a putut face educaţia noastră morală pe baza experienţei generaţiilor trecute, nu vom putea explica felul în care am reuşi noi înşine să transmitem propria experienţă morală generaţiilor viitoare şi am face ininteligibil progresul moral. E clar că regulile morale ale medicilor trebuie să fie simple (deci *generale*, nu excesiv de specifice) pentru a putea fi învăţate, aplicate şi folosite ca ghid de generaţiile viitoare de specialişti. O situaţie în care în morală nimic nu e repetabil e mai degrabă absurdă. Dar chiar dacă ar fi aşa, eticienii situaţionişti nu ne spun cum să judecăm meritele şi lipsurile fiecărei situaţii morale în parte. "În lipsa unei *metode* de a judeca, fiecare se va simţi liber să spună ceea ce-i place. E greu de văzut cum ar putea ajunge prea departe o metodă de a judeca situaţiile fără a ne oferi *temeiurile* pentru care se judecă într-un fel şi nu în altul. Iar fiecare enunţare a acestor temeiuri trebuie să dea naştere unor principii".[124]

"Etica virtuţilor" e de asemenea contrapusă eticii datoriilor sau principiilor, cum e cea a lui Hare, model teoretic pe care unii autori îl consideră apus odată cu sfârşitul dominaţiei idealului legalist de etică al erei creştine. Dar pentru Hare nu există nici o diferenţă între *descrierea* caracterelor şi dispoziţiilor de a acţiona bine pe care se concentrează eticienii virtuţii şi corespondentul ei *prescriptiv* care constă în principiile corespunzătoare necesare pentru a duce o viaţă bună. Mai mult, acest tip de teorie – ca şi teoriile intuiţioniste de tipul celei susţinute de Maclean – refuză să răspundă la întrebarea: cum putem *decide* care sunt virtuţile (sau de ce avem această "intuiţie" morală şi nu alta)? Hare e de acord că virtuţile şi educarea lor reprezintă un aspect fundamental al gândirii morale la nivelul ei intuitiv. Dar a spune doar atât nu e de ajuns, trebuie explicat de ce le avem; de ce pe acestea şi nu pe altele? Persoana care doar ştie care acţiuni sunt corecte şi care dispoziţii sunt bune dar nu înţelege de ce, duce lipsă de ceva, anume de virtutea intelectuală pe care Aristotel a numit-o *phronesis* iar Platon şi Socarte *episteme* sau ştiinţă, spre deosebire de simpla *opinie*. Ea e capabilă doar de gândire intuitivă, nu de gândire critică".[125]

N-am putea referi şi la "etica grijii" (*caring ethics*), exaltată de feminişti împotriva marilor teorii (L. Blum). Obiecţia lor e că universalitatea principiilor şi imparţialitatea judecăţii morale ne obligă să exilăm din spaţiul moralităţii un teritoriu totuşi încărcat de moralitate, pe care mai ales femeile îl cunosc foarte bine, acela al relaţiilor şi ataşamentelor speciale, mai ales ale celor legate de grijă (faţă de copii, familie etc.). Unele feministe au susţinut că lipsa de atenţie acordată de eticienii tradiţionali grijii e un simptom al dominaţiei masculine în filosofia morală (Gilligan). Lăsând la o parte faptul că problema relaţiilor speciale nu a fost inventată de feministe şi că imparţialitatea (dreptatea) nu poate fi obturată de dragul evidenţierii grijii, Hare observă că, la nivelul intuitiv, noi putem avea foarte bine principii şi virtuţi care *cer părtinirea* celor faţă de care avem grijă. O mamă *trebuie* să dea prioritate nevoilor copiilor ei în raport cu copiii altora, şi asta pentru că acest lucru va duce, pe ansamblu, la o mai bună creştere a tuturor copiilor. Pe scurt, "principii *părtinitoare* la nivelul intuitiv pot fi justificate printr-o gândire *imparţială* la nivelul critic".[126] Condiţia este ca cele două niveluri să nu fie confundate.

---

[124] *Ibidem*, p. 26.
[125] *Ibidem*, p. 30.
[126] *Ibidem*, p. 31.

Teoria lui Hare ne cere ca, la nivelul critic, să judecăm în mod utilitarist acceptabilitatea unui principiu universal cât mai specific cu putinţă, dar nu într-atât de specific încât să conţină referiri la indivizi. Şi aceasta pentru că noi nu trebuie să folosim ca temei al unei judecăţi morale poziţia specială în care s-ar putea afla o persoană faţă de noi la un moment dat. Aceasta e echivalent cu a spune că noi trebuie să tratăm pe picior de egalitate toţi indivizii, deci să le acordăm acelaşi respect. Oamenii sunt în mod fundamental egali în ceea ce priveşte respectul ce li se cuvine (Kant) sau cantitatea de fericire ce li se cuvine (Bentham). Acesta e principiul formal al imparţialităţii ce rezultă din condiţia formală impusă mai sus principiilor judecate la nivel critic. Aceasta însă nu înseamnă că drepturile concrete ale persoanelor, considerate la nivelul intuitiv, ar avea întotdeauna, toate, aceeaşi forţă. Unele le pot *surclasa* pe altele, în anumite circumstanţe, pe temeiuri utilitariste. Şi aceasta se poate decide tot la nivel critic analizând acele circumstanţe. De pildă, lui Hare i se pare absurd să pretinzi că trebuie să respecţi cu orice preţ dreptul la viaţă a unui bolnav terminal care îţi cere să-l decuplezi de la aparate pentru a-i scurta suferinţa. Acest drept la viaţă ar putea fi suspendat la cererea bolnavului, după o atentă reflecţie critică. Multe dintre deciziile dureroase ale doctorilor – dureroase pentru că principiile pe care ei le acceptă cu aceeaşi tărie intră în conflict - ar putea fi evitate, este de părere Hare, dacă am fi conştienţi de distincţia dintre cele două niveluri ale gândirii morale. Unul e principiul imparţialităţii de la nivelul critic ("dreptul egal" la demnitate sau fericire) şi alta sunt "drepturile" de substanţă de la nivelul intuitiv, care pot fi ierarhizate într-o situaţie sau alta.

Direcţia în care se mişcă etica aplicată pare a fi însă una contrară: se invocă mereu evaluarea morală competentă a acţiunilor spunându-se în acelaşi timp că putem ignora teoriile morale care ne explică sistematic ce este moralitatea şi dacă e posibilă argumentarea raţională în morală. Or, o asemenea tendinţă "nu este propice pentru adoptarea unor politici publice sănătoase".

I. ROSTUL FILOSOFIEI MORALE

Rolul filosofilor în procesul legislativ

O problemă adusă mereu în discuţie încă din vremea lui Platon a fost aceea dacă filosofii trebuie să se implice sau nu în guvernare - cu toate că rolurile ce le-au fost propuse au variat în timp. Dar înainte de a discuta ce posibilităţi avem în acest sens, aş formula un avertisment. A aştepta salvarea politică de la filosofi e ca şi cum ai aştepta salvarea naţională de la reîntoacerea la religie. Totul depinde de religia la care vrei să te întorci. Mă îndoiesc de faptul că ne putem aştepta la prea mult bine de la o convertire în masă la religia aztecilor, spre exemplu, sau la fundamentalismul islamic al ayatollah-ului Khomeini. Filosofii trebuie aleşi cu nu mai puţin discernământ.

Permiteţi-mi să amintesc numai câteva categorii de filosofi care ar fi putut produce mult rău dacă ar fi avut de-a face cu procesul legislativ sau cu guvernarea în general. Mai întâi sunt romanticii care, de la începutul secolului al nouăsprezecelea şi până de curând, aproape că au deţinut monopolul filosofiei în Germania. Spun „aproape" deoarece au mai existat şi Frege, şi Leonard Nelson, şi adepţii Cercului de la Viena şi încă alţii; spun „până de curând" deoarece, odată cu revenirea democraţiei în Germania,

R. M. Hare, *The Role of Philosophers in the Legislative Process*, în R. M Hare, *Essays on Political Morality*, Oxford University Press, 1998, chap. 1.

asistăm acolo la dezvoltarea unei foarte bune şcoli de filosofie riguroasă. Dar istoria Germaniei nu e o bună reclamă pentru filosofia romantică; eu unul cred că dacă ei ar fi avut în acea perioadă filosofi de calibrul lui Bentham sau al celor doi Mill şi i-ar fi ascultat, istoria ar fi putut fi foarte diferită. Ulrike Meinhof şi Klaus Barbie au studiat filosofia. Dacă este ca filosofii să facă bine mai degrabă decât rău în politică, ei ar trebui să pună preţ pe claritate şi rigoare mai mult decât pe exaltarea emoţională. Dacă cineva ajunge să se simtă bine datorită unor lucruri pe care nu le înţelege numai pentru că nu le înţelege, apoi aici începe pericolul. Pentru un filosof adevărat cel mai exaltant lucru (poate singurul) este să îşi clarifice o problemă importantă care îi era neclară înainte.

Totuşi, nu trebuie să fii romantic pentru a fi mai mult decât inutil ca ajutor în guvernare. Mă gândesc la unii filosofi analitici foarte buni, de ambele părţi ale Atlanticului, care, atunci când ies din propria lor specialitate logică pentru a se aventura în politică, îşi subordonează raţiunea emoţiilor. Nu spun că ei renunţă să furnizeze argumente; pregătirea lor analitică i-a făcut adesea foarte buni la asta. Ceea ce spun este că nu argumentele sunt cele care îi conduc către poziţiile lor politice, ce sunt doar arme pentru apărarea acestora din urmă. Dacă se întâmplă să fie animaţi de alte sentimente politice, le vor apăra şi pe acestea cu aceeaşi iscusinţă.

Lăsându-i pe toţi aceştia deoparte, ajungem la categoria filosofilor serioşi, care încearcă cu adevărat să arunce lumină asupra problemelor politice prin argumente riguroase. Din fericire există mulţi de acest fel. Dar chiar şi aici va trebui să facem disocieri. Putem distinge trei mari clase, în funcţie de faptul dacă e vorba de cineva care are o teorie etică recunoscută, iar în caz că o are, în funcţie de felul teoriei. Prin „teorie etică" înţeleg, în primul rând, o teorie despre caracterul conceptelor morale sau înţelesul cuvintelor morale, sau despre ce anume întreabă cineva atunci când pune o întrebare morală, spre exemplu o întrebare privitoare la o problemă politică; şi înţeleg, în al doilea rând, o teorie despre regulile sau canoanele raţionamentului moral valid pe care le dictează înţelegerea acelor concepte. Cel căruia îi lipseşte o astfel de teorie nu are nimic pentru a-şi disciplina argumentele – nu are nici o modalitate de a-l deosebi pe cel bun de cel rău.

Mai întâi, sunt cei care nu au nici o teorie etică, şi sunt adesea mândri de acest lucru. Ei sunt gata să producă argumente – uneori chiar riguroase – privitoare la probleme

particulare de detaliu, dar nu au nici o idee despre felul în care trebuie derulat un argument moral – care sunt tipurile de considerente la care se poate apela. De obicei, argumentele lor sunt de forma: „Iată ceva cu care toată lumea va fi de acord; dar dacă sunteţi de acord cu asta, atunci e necesar să fiţi de acord şi cu asta, de vreme ce principiul implicat aici e acelaşi”. Aceasta este adesea o manevră legitimă. Dar ea depinde de două asumpţii care nu sunt justificate; prima, că lucrul cu care toată lumea ar fi de acord este ceva cu care şi trebuie să fie de acord; iar a doua, că principiul este într-adevăr acelaşi, ceea ce e greu de determinat fără a cerceta atent în ce anume constă principiul. Chiar şi în acest caz, nu ni s-ar da nici un motiv pentru care n-ar trebui să respingem principiul şi, odată cu el, ambele judecăţi.

Astfel de filosofi fac apel la intuiţiile noastre, în speranţa că se va ajunge la un acord între ele. Această speranţă că va exista un consens al convingerilor morale este puţin probabil să fie împlinită dacă problema e una controversată. Încercaţi să faceţi apel la convingerile morale ale oamenilor cu privire la avort, spre exemplu, sau cu privire la datoria de a lupta pentru ţară. Acelaşi necaz afectează cea de-a doua clasă de filosofi serioşi: aceştia au o teorie, dar una intuiţionistă. Îi voi numi pe scurt, „intuiţionişti”, cu toate că ei adesea nu recunosc acest nume.

O poziţie intuiţionistă tipică este cea care urmează; versiuni mai sofisticate ale ei pot fi găsite în Rawls (1971), care a luat de la Ross (1930; vezi H 1973a); ea este originată [illegible], greşit, la Aristotel. În forma sa cea mai simplă, pe care nu o atribui nici unuia dintre aceşti autori, ea se prezintă, în mare, după cum urmează. Există anumite convingeri morale aproape universale pe care le putem considera ca fiind datele brute ale raţionării morale cu privire la politică sau la orice altceva. Orice teorie generală, fie ea şi una etică sau morală, trebuie să fie în acord cu aceste date. Putem, aşa cum facem în ştiinţă, să punem la îndoială datele în lumina teoriei (oamenii de ştiinţă nu consideră toate rezultatele experimentale ca fiind sacrosancte, deoarece s-ar fi putut strecura greşeli sau factori perturbatori neobservaţi în desfăşurarea experimentului). Dar în final, după o îndelungată reflecţie, se va atinge un echilibru în care avem atât un corp de convingeri morale detaliate cât şi o teorie care le susţine, cu care suntem mulţumiţi.

Aceasta este în esenţă o teorie coherentistă a raţionării morale. Nu voi pierde timp subliniindu-i lipsurile, de vreme ce am făcut-o în altă parte (MT), aşa cum a făcut-o şi

Richard Brandt (1979: 16 sqq) cu un efect notabil. Necazul e că o astfel de teorie intuiţionistă poate fi folosită pentru a justifica absolut orice. Nu e nevoie să menţionez decât cazurile lui Rawls şi Nozick. Adevărul e că dacă am pune nişte filosofi de acest tip să joace un rol în procesul legislativ, ei vor face doar ceea ce ar face filosofii analitici din prima clasă pe care am distins-o, anume ar îmbrăca în veştmintele filosofiei convingerile politice pe care le aveau deja înainte de a fi produs orice raţionament filosofic. Nu neg că ei ar putea face ceva bun în cazul în care opiniile lor politice ar fi juste; dar ei nu posedă nici un mijloc pentru a ne spune dacă ele sunt juste.

Singura modalitate pe care o au la îndemână pentru a ne spune aceasta este să aibă o teorie etică independentă de angajamentele morale şi politice anterioare. Nu exclud posibilitatea ca teorii diferite să satisfacă această cerinţă. Dar trebuie să mărturisesc că nu ştiu nici una care să nu aibă un caracter consecinţionist (cu alte cuvinte, care să nu ne spună să evaluăm cu atenţie consecinţele unor cursuri alternative ale acţiunii legislative sau ale altor acţiuni politice, urmând să luăm decizii politice pe această bază). Iar în evaluarea consecinţelor, ea trebuie să folosească o anumită scară de valori. Mai multe sunt posibile în principiu scări de valori diferite; dar nu cunosc nici o manieră de a le evalua care să fie acceptabilă în lumina felului în care înţeleg eu natura problemelor pe care le ridicăm aici, în afară de aceea care consideră consecinţele bune sau rele asupra oricăruia dintre cei afectaţi ca având o influenţă egală asupra deciziei; cu alte cuvinte, ea e imparţială în raport cu interesele tuturor. N-o să încerc acum să justific un asemenea mod de gândire; am încercat s-o fac în altă parte în acest volum şi în MT. Dar filosoful care gândeşte în acest fel este cel mai probabil să joace un rol util în procesul legislativ. Judec astfel plecând de la ceea ce ştiu din trecut despre lucrurile care au fost influenţate de o gândire filosofică sănătoasă.

Dar ce rol? Mă pot gândi la un număr de roluri. Primul este cel educaţional. În trecut, în Marea Britanie, majoritatea înalţilor funcţionari guvernamentali şi un număr semnificativ de politicieni fuseseră la Oxford şi urmaseră cursul „Figuri majore" („Greats"), cuprinzând clasici, istorie greacă şi romană, filosofie. Mai târziu s-au adăugat alte cursuri şi multe dintre ele includeau filosofia. Pe ansamblu, acesta a fost un lucru bun. Dar oamenii cu o astfel de pregătire nu mai sunt acum atât de solicitaţi.

Cu toate că am fost dur cu filosofii având alte orientări decât a mea, nu mi-aş putea imagina excluderea lor din şcoli, cu condiţia ca şi ei să fie pregătiţi să manifeste o reţinere similară (dar nu mi-ar plăcea o asemenea reţinere dacă marxiştii ar conspira să-i excludă pe toţi ceilalţi, cum s-a întâmplat în unele departamente de filosofie din ţările occidentale). La nivelul studenţilor, în condiţiile în care ei au acces la o pregătire în spiritul gândirii riguroase, sunt de acord cu Mill şi cu Gamaliel că-i putem lăsa să mai cumpere şi de la vecini. Orice încercare de a institui o poliţie a gândirii probabil că va produce mai mult rău decât bine. Excelenţii funcţionari guvernamentali britanici de care vorbeam au fost educaţi în anumite perioade ca discipoli idealişti ai lui Hegel; şi nu erau deloc mai răi din acest motiv, poate pentru că meniul lor principal era format din Platon şi Aristotel şi pentru că întotdeauna se aflau prin preajma lor câţiva filosofi cu nasul fin care recunoşteau un argument greşit atunci când îl întâlneau. A fost, pe ansamblu, o bună antrenare a minţii.

Dar când ajungem la implicarea efectivă în procesul legislativ, cu totul altfel se pun lucrurile. Trebuie să distingem aici mai multe niveluri. Mai întâi e acela al legislatorilor aleşi. Aceştia sunt selectaţi pe baze destul de diferite, iar într-un stat democratic aşa şi trebuie să fie. Este bine dacă legislatorii au o educaţie solidă; iar o educaţie filosofică este una dintre cele mai bune, însă ea nu poate fi impusă într-o democraţie. Apoi avem funcţionarii guvernamentali, iar printre aceştia putem include pe cei ce aparţin diverselor secretariate, mai bine finanţate în Statele Unite decât în Marea Britanie, sprijind adunările legislative şi pe membrii acestora. Aici sunt convins că pregătirea şi abilităţile filosofice au de jucat un rol foarte util alături de, spre exemplu, pregătirea şi abilităţile de ordin ştiinţific, istoric sau juridic; vreau doar să spun că oamenii care au aceste slujbe trebuie să aibă o pregătire de un fel sau altul în domeniul gândirii riguroase.

Apoi, să luăm în considerare comitetele, comisiile şi grupurile de lucru pe care guvernele, ca şi bisericile şi alte organizaţii mai puţin oficiale, le instituie când vor să examineze în profunzime o problemă. Uneori o fac doar pentru a amâna luarea deciziilor; alteori ele clasează raportul unei comisii după ce acesta a fost obţinut cu mari costuri în muncă şi bani. Dar asemenea rapoarte au adesea un efect important şi benefic asupra procesului legislativ. Am făcut parte din câteva astfel de comitete, numai unul dintre ele

guvernamental (şi care a fost desfiinţat la puţin timp după ce m-am alăturat membrilor săi). Când existau filosofi în ele (chiar dacă nu erau de acord între ei, aşa cum se întâmplă adesea) cred că aceştia au contribuit la îmbunătăţirea rapoartelor, făcând mai profunde şi mai riguroase argumentele, prin punerea la îndoială a asumpţiilor celorlalţi membri, ca şi a propriilor asumpţii, sau măcar prin aducerea raportului într-o formă mai clară. Am participat recent la un seminar pentru a dezbate un raport făcut de un comitet în care nu se afla nici un filosof, intitulat „Etica conservării" (un subiect asupra căruia filosofii ar trebui să aibă ceva de spus şi, într-o anumită măsură, au şi avut). Raportul în cauză a fost, după părerea mea, aproape lipsit de valoare, din cauza lipsei acestor necesare rafinări.

Ce am putea spune, apoi, despre filosofi în calitate de martori-experţi în audierile publice, asemenea celor ţinute de multă vreme în Congresul SUA şi care au fost recent imitate, cu un efect benefic, de Parlamentul Britanic? Aici este foarte important ce filosof e chemat. Sunt jenat să spun că mulţi filosofi nu sunt mai limpezi în gândire decât oricine altcineva care îşi exprimă public opinia despre propunerile legislative. Şi există pericolul ca filosofii să vorbească, adesea chiar meşteşugit, într-o misiune politică, argumentând în favoarea unor cauze pe care ei le susţin din motive politice. Ei ar putea într-adevăr ridica nivelul argumentării, dar pericolele ar putea cântări în acest caz mai greu decât avantajele. Iar filosofii ca atare nu sunt experţi în nimic altceva decât în filosofie. Dacă ar fi să fie buni la ceva, ar trebui să ştie cum să demonteze un argument pe bucăţi şi să construiască unul mai bun. Şi la aceasta se reduce toată priceperea lor.

Cum rămâne cu filosofii din mass-media? Aici ei pot face mult bine. Cunosc câteva cazuri recente de filosofi care au condus programe de dezbateri televizate de mare succes în care şi-au folosit deprinderile filosofice pentru a pune în evidenţă problemele cruciale. Prin aceasta au contribuit, indirect, foarte mult la a bătători calea îmbunătăţirilor legislative. Cred, dată fiind această experienţă, că filosofii, priviţi ca o clasă, sunt probabil cei mai capabili oameni să-şi asume o asemenea meserie. Nu aş spune acelaşi lucru despre articolele semnate de filosofi în ziare; uneori ele sunt bune, dar alteori reprezintă o ruşine.

În fine, e indiscutabil că filosofii contribuie la procesul legislativ prin propriile lor scrieri strict filosofice, unele dintre ele despre probleme practice iar altele despre problemele teoretice care se află în spatele celor practice. Recent a avut loc o dezvoltare

explozivă a filosofiei aplicate, în special în domeniul eticii medicale. Cu câţiva ani în urmă am auzit pe cineva referindu-se la ea ca la o „explozie a gunoiului”. Dar de atunci încoace poate că am devenit mai pricepuţi să extragem părticelele folositoare din gunoi. Toate nenorocirile pe care le-am menţionat la început au fost mascate într-un mod supărător de abil; dar poate că nu ar fi prea mult dacă am spera ca oamenii să devină conştienţi de ele.

Traducere de Viorel Zaicu

Etica medicală: poate fi util filosoful moralei?

1.1. Dacă filosoful moralei nu poate fi de ajutor în problemele eticii medicale, ar trebui să-şi închidă prăvălia. Problemele eticii medicale sunt atât de tipice pentru problemele etice în privinţa cărora se presupune că filosofia morală îşi poate aduce aportul, încât un eşec în acest domeniu ar fi un semn fie al inutilităţii disciplinei, fie al incompetenţei practicianului în cauză. Nu vreau să merg prea departe, totuşi. E posibil ca, din punctul de vedere al utilităţii practice, filosofia să se afle în acelaşi stadiu în care se afla medicina cu nu prea mult timp în urmă. S-a spus că, până destul de recent, era mai probabil să treci peste o boală dacă te ţineai departe de mâinile doctorului decât dacă te lăsai tratat de el – şi asta era indubitabil adevărat în cazul răniţilor de pe front, deoarece instrumentele chirurgilor nu erau sterilizate. Cu toate acestea, medicina a progresat până la un stadiu în care salvează vieţi. Schimbarea a apărut atunci când anumite *metode* au ajuns să fie acceptate: mă refer nu doar la lucruri cum e chirurgia aseptică, ci de asemenea la aplicarea în medicină a metodei ştiinţifice în general, adică la adoptarea unor proceduri ferme şi fiabile pentru a determina dacă un anumit tratament a funcţionat sau nu, precum şi la relaţia medicinei cu cunoaşterea fundamentală despre fiziologie şi

R. M. Hare, *Medical Ethics: Can the Moral Philosopher Help?,* în R. M. Hare, *Bioethics*, Clarendon Press, Oxford, 1993 (prima apariţie în 1977).

biochimie, relaţie care a făcut posibilă inventarea unor noi tratamente ce urmau a fi testate în acest fel.

La fel ar putea sta lucrurile în cazul filosofiei. Au existat mari filosofi în trecut, la fel cum au existat mari doctori înaintea apariţiei medicinei moderne; dar numai foarte recent în istoria filosofiei standardele generale de rigoare în argumentare s-au îmbunătăţit până la un asemenea nivel încât să putem avea speranţa unei fundamentări a disciplinei noastre pe o bază solidă. Prin „standarde de rigoare” am în vedere lucruri ca accentul pus pe cunoaşterea şi pe capacitatea de a explica exact ceea ce vrei să spui atunci când spui ceva, care presupune a fi capabil să spui ce decurge şi ce nu decurge logic din ceea ce ai spus, cu ce este aceasta consistent logic, ş.a.m.d. Dacă nu se pune accentul pe astfel de lucruri, argumentele se vor pierde în ceaţă. Chiar şi în momentul de faţă se insistă asupra acestor lucruri numai în anumite zone ale lumii filosofice; este foarte probabil să întâlnim filosofi care nu acceptă această cerinţă a rigorii, iar sfatul meu este să-i privim în aceeaşi lumină în care am privi o persoană dedicată medicinei, cu sau fără o calificare recunoscută, care ar pretinde că are un medicament minune pentru vindecarea răcelii obişnuite, dar care nu ar fi pregătită să îl supună la teste controlabile. Fără îndoială, mulţi pacienţi se vor simţi mult mai bine după ce vor lua medicamentul; dar, de vreme ce pur şi simplu nu ştim dacă ceea ce i-a făcut să se simtă mai bine este medicamentul, carisma personală a medicului sau o cauză naturală, acesta nu a contribuit la progresul medicinei.

Nu vreau să creez impresia că nimeni nu a insistat asupra rigorii în argumentare până recent; într-adevăr, începutul filosofiei a fost marcat chiar de accentul pus pe a şti ceea ce spunem de fapt. Socrate, Platon şi Aristotel, precum şi, probabil, alţi oameni importanţi ai timpului lor, dar ale căror opere nu au ajuns până la noi, ştiau cum trebuie făcută filosofia şi au făcut ca aceasta să progreseze foarte mult; au mai existat şi alte perioade de înflorire a filosofiei în acest sens riguros; dar acestea au fost urmate întotdeauna de perioade de declin, în care un soi de exaltare emoţională superficială a beneficiat de mai multă apreciere decât rigoarea argumentativă şi astfel filosofia nu a avut decât de pierdut. Este foarte important să nu mai lăsăm ca acest lucru să se repete. Pentru filosoful autentic, cel mai atrăgător lucru din lume – poate singurul – este de a-şi clarifica cu adevărat problemele importante pe care le are.

Am spus la început că dacă filosofii nu ne pot fi de ajutor în problemele eticii medicale, atunci ar trebui să-şi închidă prăvălia. Dar *cum* pot ei să ne fie de ajutor? Nu în modalităţile la care multă lume pare a se gândi. Eşecul *acestor* modalităţi de a ne fi de ajutor este, de fapt, motivul pentru care se crede că filosofia nu ne poate fi niciodată de ajutor. Însă nu trebuie să căutăm elixiruri.

Este foarte important, de exemplu, să înţelegem că relaţia dintre un filosof şi cineva care e frământat de o problemă de etică medicală nu poate fi niciodată de genul celei dintre un medic generalist de modă veche şi pacientul său. Filosofia este mult mai asemănătoare cu învăţarea unor exerciţii de întreţinere. Filosofii nu le pot da pacienţilor lor pastile pe care aceştia nu trebuie decât să le înghită. Filosofia este ea însăşi medicamentul şi ea trebuie să fie înţeleasă, cel puţin într-o anumită măsură, de către pacientul însuşi, ceea ce nu e cazul pentru ştiinţa medicală.

De asemenea, filosofia nu încearcă să le demonstreze oamenilor că trebuie să gândească în cutare sau cutare fel, deducând concluzii din premise de netăgăduit. Unii filosofi au crezut că pot face asta; unii încă o cred. Ceea ce spun eu acum este discutabil; dar eu nu pot spune decât ceea ce cred în stadiul actual al controversei. Pretenţiile de a demonstra concluzii morale, pornind de la premise pe care nu le putem nega, se dovedesc a fi întotdeauna greşite în unul dintre următoarele moduri: fie premisele pot fi, până la urmă, negate; fie argumentarea este pur şi simplu nevalidă; fie este exprimată ambiguu, astfel încât, dacă cineva înţelege cuvintele într-un anumit fel, premisele pot fi negate, iar dacă le înţelege într-un sens în care premisele nu pot fi negate, concluzia nu decurge din ele.

1.2. Voi da un exemplu legat de problema avortului (10.1 ff., 11.1 ff.). Oamenii cred uneori că pot demonstra că avortul este greşit folosind următorul tip de argument. Ştim că omorul (*murder*) este întotdeauna greşit; ştim că a ucide (în mod intenţionat) o altă fiinţă umană nevinovată este un omor; ştim că fătul este o fiinţă umană, nevinovată; deci ştim că a-l ucide este un omor şi, prin urmare, este ceva greşit. Există cel puţin două puncte în care acest argument poate fi atacat. Primul priveşte cuvântul „omor”; al doilea, cuvântul „uman”. Alt cuvânt care ar putea să ne dea bătăi de cap este „nevinovat”, precum şi „intenţionat”; dar nu am spaţiu aici pentru a le discuta şi pe acestea. Este perfect adevărat că, potrivit unei anumite definiţii, „omor” înseamnă ceva de genul

„ucidere greşită” (*wrongful killing*); şi, în acest sens, omorul trebuie să fie greşit (*wrong*). Dar nu în acest sens este folosit cuvântul în a doua premisă a argumentului, cum că a omorî o altă fiinţă umană nevinovată este un omor. Căci se pretinde că această premisă este de netăgăduit, iar pentru a fi aşa ar trebui să *definim* cuvântul „omor” în aşa fel încât ea să fie cu necesitate adevărată. Într-adevăr, unii au definit „omorul” ca „uciderea intenţionată a unei alte fiinţe umane nevinovate”, deşi această definiţie prezintă probleme. Dar, dacă folosim această definiţie a cuvântului „omor”, am face argumentul nevalid; căci din faptul că cineva a omorît intenţionat o altă fiinţă umană nevinovată nu decurge logic că a făcut ceva greşit. Astfel, chiar dacă am accepta fără comentarii că a ucide un făt înseamnă a ucide o fiinţă umană nevinovată, nu putem dovedi că aceasta este greşit; acesta este, cu siguranţă, un omor în sensul definit, dar nu în sensul în care omorul este logic necesar să fie greşit.

Mai interesantă este expresia „fiinţă umană”. Există, fără îndoială, un sens în care fătul este deja o fiinţă umană; şi există un alt sens în care el nu devine o fiinţă umană până când nu este născut (8.7, 10.3, 11.1). Cum vom decide în care dintre aceste sensuri e folosit cuvântul „fiinţă umană” atunci când omorul este definit drept „uciderea intenţionată a unei alte fiinţe umane nevinovate”? Este această definiţie menită să se aplice şi feţilor sau nu? Dacă este, atunci nu este atât de autoevident că uciderea *oricărei* fiinţe umane nevinovate incluzând feţii (acesta fiind sensul dat acum „omorului”), este greşit. De fapt, asta încercăm să decidem, şi nu putem *asuma* în mod circular că este greşit. Pe de altă parte, dacă „fiinţă umană” nu acoperă şi feţii, atunci uciderea acestora nu va însemna uciderea unor fiinţe umane, deci nu va fi un omor, deci nu va fi greşită doar pentru că omorul e greşit.

S-ar putea obiecta aici că a decide să numeşti un făt o fiinţă umană nu e o simplă decizie arbitrară. Feţii, ni s-ar putea spune, sunt *precum* fiinţele umane sub multe aspecte importante. Dar întrebarea persistă: sunt aceste aspecte suficiente pentru a ne face să includem feţii sub interdicţia omorului? În ce priveşte această întrebare, nu s-a făcut deloc lumină prin asemenea manevre verbale. Filosofii petrec mult timp vorbind despre cuvinte; dar filosofii buni măcar fac acest lucru pentru a *evita* să fie conduşi în mod înşelător de acestea spre respingerea problemelor de substanţă. Ideea e să ne clarificăm

cuvintele – pentru a decide ce înţelegem prin ele – şi apoi să ne ocupăm de treburile serioase.

Ajung în acest fel la ceea ce cred că este cea mai importantă – şi poate singura – contribuţie a filosofului la rezolvarea acestor chestiuni. El intră în joc deoarece problemele morale – problemele eticii medicale fiind un exemplu – nu pot fi discutate fără să folosim multe cuvinte al căror înţeles şi ale căror proprietăţi logice nu sunt deloc clare. Acestea includ, în speţă, cuvintele morale de tipul lui „greşit”. Filosofia morală este un exerciţiu de studiere a unor asemenea cuvinte înşelătoare şi a proprietăţilor lor logice pentru a stabili canoane de argumentare sau raţionare validă şi pentru a-i face capabili, astfel, pe cei care le stăpânesc să evite greşelile de raţionare (confuziile sau erorile logice) şi să răspundă întrebărilor morale cu ochii deschişi. Consider că, o dată ce chestiunile vor fi clarificate riguros în această manieră, problemele nu vor mai părea atât de lipsite de soluţie pe cât păreau la început. Fiind eliminate dificultăţile filosofice, putem trece la discutarea dificultăţilor practice, care vor rămîne, probabil, ca un gen de dificultăţi serioase.

1.3. Cam atât despre locul filosofiei în această afacere, aşa cum îl văd eu. Voi expune acum două abordări filosofice rivale cu privire la problemele eticii medicale (amândouă consistente cu viziunea despre rolul filosofiei pe care tocmai am apărat-o). Voi numi aceste abordări „absolutistă” (2.1, 7.6) şi „utilitaristă”. Aceste denumiri nu sunt deosebit de utile şi pot fi înşelătoare; dar sunt obişnuite în discuţiile filosofice şi nu vreau să introduc denumiri noi. „Absolutist” nu este folosit aici cu sensul în care este opus lui „relativist” (aceasta e o controversă destul de diferită care nu trebuie să ne preocupe aici); şi există multe versiuni distincte ale utilitarismului, dintre care unele pot fi demontate cu uşurinţă, în timp ce altele sunt cel puţin extrem de plauzibile. După ce voi fi expus aceste două abordări rivale, voi sugera un mod de a privi lucrurile care combină virtuţile şi evită defectele amândurora.

Fiecare dintre aceste abordări poate fi reprezentată drept conformă cu simţul comun şi cu opiniile noastre obişnuite, deşi ele par reciproc inconsistente. Acesta este un semn că simţul comun şi opiniile noastre obişnuite ar putea să nu fie în întregime autoconsistente. Voi încerca să arăt că, atunci când chestiunea este pe deplin clarificată, putem continua să susţinem mare parte dintre punctele de vedere ale simţului comun fără

ca aceasta să ne împingă în inconsistenţă. Dar înainte de a putea înţelege aceste lucruri, va trebui să facem puţină filosofie suficient de dificilă.

Absolutiştii vor spune adesea ceva de genul următor: există anumite genuri de acţiuni (de exemplu, uciderea oamenilor nevinovaţi) care sunt greşite şi pe care nimic nu le poate face corecte. Aceste genuri de acţiuni sunt specificate în termeni generali şi destul de simpli, aceasta fiind, după cum vom vedea, cea mai caracteristică trăsătură a respectivei abordări. Utilitariştii, pe de altă parte, vor spune probabil că trebuie să facem ceea ce este cel mai bine într-o situaţie dată – să acţionăm în vederea a ceea ce este cel mai bine. E uşor de văzut cum aceste două abordări pot intra în conflict în cazuri neobişnuite sau dificile. De exemplu, absolutiştii vor spune că, deoarece uciderea altor fiinţe umane nevinovate este întotdeauna greşită, dacă te afli într-o situaţie în care, dacă nu ucizi o persoană nevinovată, alte douăzeci de persoane vor muri (deşi nu de mâna ta), atunci ar trebui să fii pregătit să le laşi pe acele douăzeci să moară decât să te faci vinovat de moartea uneia. Dar utilitariştii vor spune că trebuie să acţionezi în vederea a ceea ce este cel mai bine în acele circumstanţe, şi prin urmare să salvezi pe cele douăzeci, cu preţul sacrificării uneia. Pentru a da un exemplu care este folosit de obicei în discuţiile filosofice asupra acestui subiect: douăzeci şi unu de muncitori într-o carieră de piatră sunt pe punctul de a ieşi din peştera în care au lucrat, fiind cel din faţă, care este mai gras decât restul, rămâne blocat într-un loc strâmt; o ploaie bruscă şi intensă face ca nivelul apei să crească în peştera din spatele lor, astfel încât pot supravieţui doar dacă vor folosi o forţă atât de mare (de exemplu, explozibil) pentru a-l da la o parte pe cel blocat, care va fi omorât. Am folosit aceste exemplu deoarece este unul deosebit de clar; literatura despre avort şi alte chestiuni de etică medicală este plină, desigur, de exemple asemănătoare.

1.4 Să ne uităm, în primul rând, la câteva dintre argumentele pe care le folosesc ambele părţi în astfel de controverse. Unele dintre aceste argumente sunt teoretice, altele sunt practice. Pe ansamblu, argumentele teoretice ale utilitariştilor şi argumentele practice ale absolutiştilor sunt cele convingătoare. Aceasta, după cum vom vedea, indică drumul către o rezolvare a conflictului, pentru că o teorie utilitaristă mai sofisticată poate absorbi suficient de mult din abordarea absolutistă pentru a-i conserva meritele practice.

Să considerăm următorul exemplu de argument practic folosit de absolutişti. El este numit adesea argumentul „pantei alunecoase” sau al „muchiei ascuţite” (7.3, 10.6, 11.7).

Dacă permitem avortul în anumite cazuri recunoscute ca fiind foarte dificile, atunci am încălcat în mod irevocabil principiul potrivit căruia este greşit să ucidem fiinţe umane nevinovate. Ne vom găsi astfel în situaţia de a nu putea condamna nici un caz de avort, sau de infanticid, sau nici măcar simpla ucidere a unor adulţi, atunci când ea pare să ducă la „ceea ce este cel mai bine". Sau, pentru a lua un alt exemplu: dacă suntem gata să permitem celor din jur să îl ucidă pe şoferul prins sub o cisternă cu petrol în flăcări pentru a-l salva de la moarte prin ardere, atunci cum putem să mai spunem că este greşit să ucidem pe *oricine altcineva* care e mult mai probabil să fie nefericit decât fericit rămânând în viaţă (şi aici intrăm, poate, majoritatea dintre noi). Şi dacă putem ucide pe cineva cu condiţia ca aceasta să fie pentru binele *lui*, nu ar trebui oare să îl ucidem şi atunci când este pentru binele *tuturor*, luînd în considerare interesele acestora într-un mod imparţial? Am auzit de un doctor care spunea: „Vom începe prin a realiza eutanasia pentru a-i elibera pe pacienţi de suferinţe insuportabile; vom înceta să o mai realizăm pentru că vrem să plecăm în week-end" (1.5, H 1975).

Absolutistul apelează aici la caracterul sacru al unui principiu moral foarte simplu şi general (şi, după cum vor gândi majoritatea oamenilor, foarte important). Avem sentimentul că, o dată ce slăbim ataşamentul faţă de acest principiu, totul este permis. Utilitaristul ar putea răspunde că viaţa nu este atât de simplă. În cazurile obişnuite trebuie să urmăm principiul conform căruia e greşit să ucizi oameni nevinovaţi; abandonarea lui generală ar avea consecinţe dezastruoase pentru bunăstarea oamenilor; ne-ar fi mereu teamă pentru vieţile noastre. Prin urmare, dacă vom face oricât de puţin pentru slăbirea valabilităţii acestui principiu în societate şi în vieţile noastre, atunci vom acţiona într-adevăr foarte rar pentru cel mai mare bine. Este foarte uşor să te convingi singur că în cazul tău particular ar fi cel mai bine să încalci principiul; dar tocmai pentru că este uşor să te convingi de acest lucru ar trebui să fim atenţi să nu o facem atunci când un spectator imparţial, cunoscător mai bun decât suntem noi al faptelor şi al viitorului, ne-ar atenţiona, poate, că ne înşelăm pe noi înşine. Din acest motiv majoritatea dintre noi credem, atunci când ne gândim la educaţia morală a copiilor noştri sau la formarea propriilor noastre caractere şi a moravurilor sociale general acceptate, că este foarte important să stabilim un loc sigur pentru aceste principii generale bune (2.3, 4.3, 6.4, 10.6) – principii ca acela cu privire la ucidere, sau principiul că este greşit să minţi sau să-ţi încalci promisiunile. Şi

considerăm, cei mai mulţi dintre noi, că o persoană pe care am convinge-o foarte greu să încalce un astfel de principiu este o persoană mai bună decât una care l-ar încălca fără nici o remuşcare dacă s-ar convinge pe sine că acesta este cel mai bun lucru de făcut în circumstanţele date.

1.5. Dacă aşa stau lucrurile, atunci există temeiuri *utilitariste* juste pentru a face tot ce putem în vederea conservării principiilor bune pe care absolutistul le consideră importante. Vreau să ilustrez acest lucru luînd în considerare o manevră extrem de comună în argumentele cu privire la eutanasie. Oamenii din domeniul medical spun adesea: „Întreaga noastră pregătire şi atitudinile noastre sunt direcţionate către salvarea vieţii; cum ne puteţi cere să ucidem oameni?”. Este vorba aici de atitudinile pe care credem că ar trebui să le aibă medicii în general; este cu siguranţă adevărat că, dacă un medic nu este dedicat, în general, salvării vieţii, el nu este, probabil, un medic bun. Aşadar, dacă îi cerem unui medic să pună capăt unei vieţi, sau chiar (deşi nu este, strict-vorbind, o eutanasie) să se abţină de la salva viaţa unui pacient pe care este mult mai bine să îl lase să moară, reacţia lui, dacă este un doctor bun, va fi o respingere hotărâtă; a face oricare dintre aceste lucruri contravine instinctelor sale – „instinctele” datorate formării lui ca medic în vederea salvării de vieţi. Dacă au dreptate cei ce apără eutanasia sau gestul de a-i lăsa pe oameni să moară în anumite situaţii, atunci medicul ar trebui să treacă peste această reacţie de respingere, dacă este sigur că e vorba de un caz în care e spre binele pacientului să moară (MT 177). Dar există pericolul practic ca, dacă trece peste această reacţie în asemenea cazuri specifice, acest fapt să ducă la o schimbare generală de atitudine din partea medicilor şi poate chiar a pacienţilor; medicii nu vor mai consideraţi, şi nu se vor mai considera pe ei înşişi, ca fiind dedicaţi salvării vieţii şi vor ajunge în schimb să fie priviţi ca fiind dedicaţi actelor pe care *ei* le consideră drept cele mai bune pentru pacient sau chiar pentru oameni în general, chiar dacă asta implică uciderea pacientului; iar această evoluţie s-ar putea, până la urmă, să nu ducă la ceea ce este cel mai bine.

Deci, am putea avea aici un argument *utilitarist* pentru conservarea principiului absolutist. Spun că *am putea avea* un astfel de argument. S-ar putea spune, pe de altă parte, că noua stare de lucruri pe care o anticipam ar fi mai bună decât cea anterioară. Asta ar fi o chestiune de cercetat. Dar am făcut destul pentru a ilustra ideea generală că,

dacă admitem importanţa practică a principiilor generale bune ale absolutiştilor, putem face ceva pentru a reconcilia poziţia lor cu cea a utilitariştilor; deoarece putem spune că ar fi mai bine, chiar dintr-o perspectivă utilitaristă, să căutăm, în pregătirea medicală şi în legislaţie, să conservăm respectul general al medicilor pentru vieţile pacienţilor lor, decât să punem în pericol acest respect pentru a face ceea ce este cel mai bine în anumite cazuri particulare relativ rare (ignorând consideraţiile cu privire la punerea în pericol a respectului pentru viaţă).

Se va isca acum o dispută cu privire la adevărul acestei ultime idei: se va argumenta, pe de o parte, că numărul cazurilor care cer euthanasia sau acţiunea de a lăsa pe cineva să moară este foarte mare şi că, prin urmare, ar fi mai bine să ne *schimbăm* atitudinile; şi, pe de altă parte, că aceste cazuri sunt relativ puţine, că le putem rezolva în alte feluri şi, deci, că atitudinea actuală este cea mai bună. Sau ar putea exista o poziţie intermediară (una foarte populară acum, dar pe care eu însumi nu o găsesc logică pe deplin), care spune că cea mai bună atitudine de adoptat este ca uciderea să fie respinsă în mod absolut, cu toate că ar putea fi în regulă să lăsăm pacienţii să moară în anumite cazuri. Dificultatea în acest caz este legată de distincţia extrem de firavă dintre a ucide şi a lăsa să moară – o problemă filosofică de care nu mă voi ocupa din lipsă de spaţiu (v. Glover 1977). Dar, în orice caz, se pare că am ajuns într-un punct al argumentării în care putem cerceta cu ceva speranţă că vom descoperi un răspuns, care este cea mai bună atitudine pe care medicii trebuie s-o adopte faţă de astfel de întrebări. Căci ne putem întreba cum ar fi dacă, în spitalele şi în casele pacienţilor care sunt pe moarte, s-ar adopta una din atitudini sau cealaltă, şi care ar fi starea de lucruri mai bună. În felul acesta exerciţiul filosofic ar duce, aşa cum trebuie să facă orice filosofie de valoare, la returnarea acestei probleme către non-filosof în vederea unor cercetări suplimentare, dar într-o formă în care ea este mai bine înţeleasă, mai clară şi, prin urmare, mai uşor de rezolvat.

1.6. Totuşi, nu am intrat suficient de adânc în aspectele filosofice ale chestiunii deoarece am lăsat neexaminată problema cum putem decide care dintre stările de lucruri este „cea mai bună”. Pentru a ne clarifica această întrebare, voi asuma, de dragul argumentării, adevărul unei teorii despre raţionamentul moral pe care o susţin şi pentru care am argumentat în *MT* şi în alte locuri, şi pe care o voi aplica la prezenta problemă;

nu am spaţiu aici pentru a o şi apăra. Însă poziţia mea nu este atât de slabă pe cât ar putea părea din ceea ce tocmai am spus, pentru că se poate arăta, de fapt, că, pentru scopurile acestui argument practic, poziţia mea teoretică are acelaşi efect ca şi o mare parte dintre cele mai populare viziuni cu privire la cum trebuie să argumentăm în probleme morale.

Înainte de a prezenta lucrurile în maniera mea, voi enumera doar acele viziuni care, cred eu, conduc la aceleaşi rezultate ca şi a mea. Avem înainte de toate viziunea creştină (ba chiar precreştină) potrivit căreia ar trebui să le facem celorlalţi ceea ce am vrea să ni se facă şi nouă. (2.4, 7.6, 10.4, 11.5 ff). Adică, să ni se facă şi nouă dacă ne-am afla exact în situaţia persoanei cu care avem de-a face, având inclusiv dorinţele şi interesele ei. Apoi, în al doilea rând, avem viziunea kantiană, care spune că ar trebui să acţionăm numai conform acelei maxime care putem voi în acelaşi timp să devină o lege universală (Kant 1785: BA52=421). Din aceasta decurge că este vorba de o lege pe care am aplica-o şi dacă am fi noi înşine în poziţia pacientului sau a victimei noastre. În al treilea rând, există aşa-numita teorie a „observatorului ideal”, potrivit căreia ar trebui să facem ceea ce ne-ar recomanda un spectator imparţial care ar şti toate faptele şi ar avea la inimă în mod egal interesele tuturor părţilor (pentru o bună expunere recentă a acestei teorii v. Haslett 1974). Şi, în al patrulea rând, există aşa-numita concepţie a „contractorului raţional” (v. Rawls 1971, Richards 1971). Aceasta susţine că ar trebui să facem ceea ce ne cer principiile pe care le-ar accepta un grup de oameni raţionali şi care-şi urmăresc propriile interese, principii vizând conducerea viitoare a societăţii în aceştia care urmează să trăiască, în condiţiile în care ei nu ar şti rolul particular pe care urmează să-l joace fiecare în acea societate. Deşi Rawls nu crede că această concepţie produce aceleaşi rezultate practice ca şi celelalte, am încercat să arăt în altă parte că aşa este (H 1972c, 1973).

Ceea ce este comun acestor poziţii (scheletul logic al tuturor, am putea spune) este că ele ne cer să adoptăm anumite principii sau prescripţii *universale* spre a fi aplicate imparţial oricărei persoane afectate de ele – fie că suntem noi sau alte persoane. Acest sâmbure logic al tuturor acestor poziţii este afirmat în maniera cea mai simplă şi economică de propria mea teorie care spune că, atunci când facem o judecată morală, ceea ce facem este să prescriem universal pentru toate cazurile de un anumit gen, precis specificat. Dacă realizăm că aceasta este ceea ce facem şi, prin urmare, că prescripţiile noastre ar trebui să fie urmate şi în cazul în care ne-am afla pe poziţia pacientului în

raport cu acţiunile pe care le luăm acum în considerare, vom ajunge să acordăm aceeaşi pondere intereselor egale ale tuturor părţilor în situaţia dată (deoarece în alte cazuri întru totul asemănătoare am ocupa locurile ocupate acum de celelalte părţi). Iar aceasta ne duce, la rândul ei, la o formă de utilitarism (cu toate că Rawls nu crede asta); căci esenţa utilitarismului este că trebuie să facem tot ce putem pentru a servi interesele tuturor părţilor afectate de acţiunile noastre, tratând interesele egale ale fiecăreia ca având ponderi egale. Acesta este adevăratul înţeles al expresiei „a acţiona în vederea a ceea ce este cel mai bine” (*acting for the best*), aşa cum am folosit eu această expresie până acum.

După cum am spus, există multe variante diferite de utilitarism şi nu e locul potrivit aici pentru a spune ceea ce este fiecare dintre ele. Varianta care cred că este generată de o aplicare atentă a teoriilor pe care tocmai le-am enumerat este una care, din fericire, ne dă posibilitatea, în maniera pe care am indicat-o, să încorporăm adevărurile practice importante ale absolutistului. Vă voi arăta atât cât pot de clar cum se întâmplă aceasta.

Să presupunem că ne întrebăm ce principii universale să adoptăm pentru comportamentul moral, al nostru şi al celorlalţi, şi să mai presupunem că suntem conduşi, după cum am arătat, spre concluzia că trebuie să încercăm să facem tot ceea ce putem pentru interesele tuturor părţilor tratate în mod imparţial. Aceasta pare să conducă, la prima vedere, la argumente pe care mulţi medici le vor considera respingătoare. Imaginaţi-vă un medic căruia i se spune că dacă îi va da unui pacient al său o sticlă cu o substanţă pentru a-şi omorî soţia atunci pacientul îi va da o sumă foarte mare de bani; soţia ar avea oricum o viaţă mizerabilă dacă mai trăieşte; soţul ei va obţine un beneficiu enorm dacă scapă de ea; medicul însuşi îşi va cheltui banii cumpărându-şi un iaht şi având astfel parte de multă distracţie sănătoasă; şi dacă va scrie în certificatul ei de deces că a murit în urma unei insuficienţe cardiace, nimeni nu va afla de vicleşug. Aşadar, s-ar putea argumenta, medicul are temeiuri utilitariste foarte bune pentru a furniza otrava. Acest tip de exemplu poate fi folosit pentru a crea impresia că utilitarismul nu este câtuşi de puţin o doctrină respectabilă.

Însă utilitaristul poate răspunde pe bună dreptate că argumentul este prea superficial. Trebuie să ne întrebăm nu doar ce este cel mai bine pentru părţile afectate în această situaţie particulară, ci ce este cel mai bine pentru societate ca întreg. Toţi membrii

societăţii pot fi grav prejudiciaţi dacă medicii ar fi formaţi cu asemenea atitudini încât să poată lua în considerare o astfel de acţiune. Interesele tuturor sunt, deci, servite cel mai bine dacă medicii îşi scot din cap, pur şi simplu, astfel de gânduri. Această teză pare să fie una de tip absolutist; dar există şi bune temeiuri utilitariste pentru a o afirma. Medicul căruia i-ar trece prin cap o astfel de idee este un medic slab şi o persoană rea; el, ca şi oricine ar fi contribuit la formarea sa, fac un lucru extrem de dăunător atunci când permit să fie susţinute asemenea idei. Dimpotrivă, un medic bun îşi va scoate de la bun început din minte astfel de gânduri; şi este în interesul tuturor ca medicii noştri să fie medici buni, în acest sens al cuvântului.

Ideea pe care încerc să o formulez este că există, chiar şi din perspectivă utilitaristă, anumite principii pe care toţi ar trebui să încercăm să le apărăm, tot ceea ce afectează acceptarea lor generală fiind întotdeauna dăunător; şi chiar dacă în unele cazuri particulare rare ar putea fi în interesul părţilor, luate în ansamblu, să încalce aceste principii, un medic bun şi o persoană bună nu va lua pur şi simplu în considerare această variantă. Dacă ar lua-o în considerare, ar fi un medic încă şi mai rău şi o persoană încă şi mai rea; iar a avea astfel de medici este mai rău pentru societate în general decât a avea genul de medici pe care, în general, îşi are.

1.7. Totuşi, asta nu ne dă un răspuns la întrebarea: *Care sunt* principiile generale bune a căror acceptare generală de către medici ar fi cel mai bun lucru? Cum vom spune noi că ar trebui să zică aceste principii despre ucidere? Ar trebui ele să interzică orice uciderea unui pacient, de exemplu, sau ar trebui să permită eutanasia? Şi, dacă ar trebui să o permită, în ce condiţii anume ar trebui să o facă? Pentru a trata aceste probleme într-un mod clar, trebuie să distingem între două genuri de gândire morală – două niveluri sau două momente ale gândirii morale; şi, în mod corespunzător, între două feluri sau două utilizări ale principiilor morale (2.5, 4.3, 6.4, 10.6).

Avem, înainte de toate, tipul de gândire pe care ar trebui să îl adoptăm atunci când luăm în considerare un caz particular cu care ne confruntăm direct, cu toate dificultăţile, tentaţiile şi incertitudinile sale – de exemplu, un pacient a intrat în colaps şi ne întrebăm dacă ar trebui să încercăm să îl aducem la viaţă. Şi, în al doilea rând, avem tipul de gândire pe care ar trebui să-l abordăm atunci când nu ne confruntăm în mod imediat cu o problemă particulară, ci încercăm să hotărâm ce principii sau atitudini ar trebui să aibă

medicii, ce linii directoare ar trebui să urmeze corpurile disciplinare ale profesiei medicale sau ce legi ar trebui să aplice legislatorii. Şi în acest al doilea fel de gândire ni se permite să ne gândim la cazuri particulare, dar într-o manieră destul de diferită. Nu ne confruntăm cu cazuri particulare aflate în faţa noastră, ci putem lua în considerare cazuri ipotetice, chiar fantastice, precum cel al muncitorilor din cariera de piatră pe care l-am menţionat mai devreme. Şi, deoarece nu trebuie să acţionăm realmente în cazurile pe care le luăm acum în considerare, putem să le considerăm pe îndelete şi să descoperim totul despre ele, inclusiv ce s-a întâmplat *după* ce decizia crucială a fost luată; sau, dacă nu putem descoperi asta, putem *inventa* detalii particulare pentru a ilustra aspecte particulare. Astfel, cu privire la fiecare dintre aceste cazuri, după ce îl vom fi analizat în detaliu, putem hotărî ce ar trebui să facem, sau ce ar fi trebuit să facem, în acele circumstanţe exacte. Prin urmare, vom ajunge la o sumedenie de principii foarte *specifice* (deşi universale) care vor spune că în toate circumstanţele de un anumit gen trebuie să facem exact asta.

Dar nu aceasta trebuie să fie finalitatea acestui tip de gândire; deoarece, după cum am spus, scopul ei este să ofere un fel de îndrumar general cu privire la atitudinile medicilor şi ale altor persoane, iar aceştia nu vor putea analiza atât de mult situaţiile în care se găsesc, neavând timpul sau informaţiile necesare. Principiile de care vor avea nevoie medicii nu vor fi extrem de specifice ci, mai degrabă, nişte principii generale care vor oferi îndrumarea cea mai bună pentru mersul obişnuit al lucrurilor şi care, deci, vor fi cele mai bune principii pe care ei ar trebui să le adopte aproape ca pe o a doua natură a lor – chiar dacă ei s-ar putea vedea, desigur, constrânşi să facă abstracţie de ele în unele cazuri foarte speciale. Ajungem, aşadar, la întrebarea la care spuneam că nu oferisem încă un răspuns – cum putem alege acele principii generale bune pe care absolutiştii spun, pe bună dreptate, că ar trebui să le urmăm (deşi ei nu ne spun aproape nimic despre cum sunt *alese* aceste principii sau cum este *justificată* această alegere). Ceea ce vreau să spun cu privire la acest lucru va face şi mai clar faptul că într-un sistem utilitarist există loc pentru asemenea principii şi că raţionamentul care duce la selecţia lor este de fapt un raţionament utilitarist.

În primul rând, atunci când facem selecţia, nu ar trebui să acordăm prea multă atenţie cazurilor particulare, reale sau ipotetice, care sunt cu totul neobişnuite sau a căror

reapariţie este improbabilă; şi aceasta pentru că noi ne alegem principiile spre a ne fi ghizi în lumea aşa cum este ea, iar nu aşa cum ar fi dacă s-ar compune din incidente de roman sau din exemplele filosofilor. Deci contează dacă, de exemplu, numărul oamenilor care mor în agonie din cauza unui cancer terminal fie este foarte mic, fie ar fi foarte mic dacă ar fi îngrijiţi cum se cuvine. Acesta este sensul maximei potrivit căreia cazurile grele duc la o lege proastă (*hard cases make bad law*). Dacă acordăm importanţă cazurilor proporţional cu probabilitatea ca exact acele tipuri de cazuri să apară, va fi mai probabil să omologăm principii a căror adoptare şi menţinere în genere vor duce la cele mai bune rezultate, per ansamblu, pentru cei afectaţi de ele.

Şi nu ar trebui să ne pierdem încrederea dacă vine cineva, ne povesteşte un caz extrem de special şi spune: „În acest caz, în care e cu evidenţă *cel mai bine* să încălcăm aceste principii, fie e necesar să fiţi de acord că trebuie să le încălcăm, fie nu sunteţi în realitate utilitarişti” (desigur, nu contează foarte mult cum ne *numim* noi înşine). Ceea ce i-am răspunde acestuia este: „De acord, dacă acest caz este cu adevărat atât de special şi apariţia sa este reală, atunci trebuie să încălcăm principiul. Dar deoarece este atât de uşor să ne autoamăgim şi deoarece în cazurile reale nu ştim niciodată destul şi nu avem niciodată destul timp pentru a ne gândi la el, este foarte greu să fim siguri că acesta *este* un caz în care trebuie să încălcăm principiul. Poate că este; dar poate, pe de altă parte, că acest caz cu care ne confruntăm în mod direct, cu care avem de-a face aici şi acum, nu este de fapt atât de special, încercăm doar să ne convingem pe noi înşine că este special pentru că vrem să plecăm în week-end. Dar chiar dacă este special - chiar dacă în acest caz ar trebui să încălcăm principiul general bun - o vom face cu un puternic sentiment de îndoială, deoarece aceasta vine împotriva întregii noastre educaţii ca medici; iar apariţia acestui caz nu înseamnă sub nici o formă că principiile generale bune nu mai sunt bune de nimic. Ele trebuie să fie în continuare călăuzele noastre ca medici şi ar trebui să nu facem nimic care să le slăbească”. Aceasta, consider eu, ar fi o atitudine corectă şi, în mod fundamental, o atitudine utilitaristă, pe care doctorii ar trebui să o respecte, pentru că respectarea ei conduce la ceea ce este cel mai bine.

Traducere de Camil Golub

I. META-ETICA: PRESCRIPTIVISMUL UNIVERSAL

R. M. Hare

LIMBAJUL MORALEI

Partea I

Modul imperativ

> "Virtutea este, aşadar, o dispoziţie care ne guvernează alegerile deliberate".
>
> Aristotel, *Etica nicomahică*, 1106b 36.

1

Limbajul prescriptiv

1.1. Dacă ar fi să întrebăm despre o persoană "Care îi sunt principiile morale?", modalitatea cea mai sigură de a obţine un răspuns adevărat ar fi să vedem *ce a făcut* ea. Într-adevăr, e posibil ca persoana în cauză să invoce în conversaţiile sale tot felul de principii, pe care însă le poate trece complet cu vederea în acţiunile sale; numai atunci ne va dezvălui în care principii de conduită crede ea cu adevărat când, cunoscând toate aspectele relevante ale unei situaţii, va fi pusă în faţa unor alegeri sau decizii privitoare la anumite cursuri alternative ale acţiunii sau la anumite răspunsuri alternative la întrebarea

---

R. M. Hare, *The Language of Morals*, Oxford, At the Clarendon Press, 1952, Part I, cap. 1, 2, 3, 4, 10. (Capitolele 5 şi 7 pot fi găsite în V. Mureşan (ed), *Valorile şi adevărul moral*, Editura Alternative, Bucureşti, 1995, pp. 90-108).

"Ce să fac?" (*What shall I do*?). Temeiul pentru care acţiunile pun cu deosebire în evidenţă principiile morale este acela că funcţia principiilor morale este să îndrume conduita. Limbajul moral este un anume fel de limbaj prescriptiv. Şi chiar aceasta este ceea ce face ca etica să merite să fie studiată: căci întrebarea "Ce să fac?" este una de care nu putem scăpa prea mult timp; problemele de conduită, deşi uneori mai puţin amuzante decât cuvintele încrucişate, *trebuie rezolvate* altfel decât cuvintele încrucişate. Nu putem aştepta să vedem soluţia în numărul următor, pentru că de soluţia problemelor depinde ceea ce se întâmplă în numărul următor. Astfel, într-o lume în care problemele de conduită devin pe zi ce trece tot mai complexe şi mai chinuitoare, e mare nevoie de o înţelegere a limbajului în care aceste probleme sunt formulate şi în care se răspunde la ele. Căci confuzia cu privire la limbajul nostru moral conduce nu numai la stări de confuzie teoretică, ci şi la încurcături practice inutile.

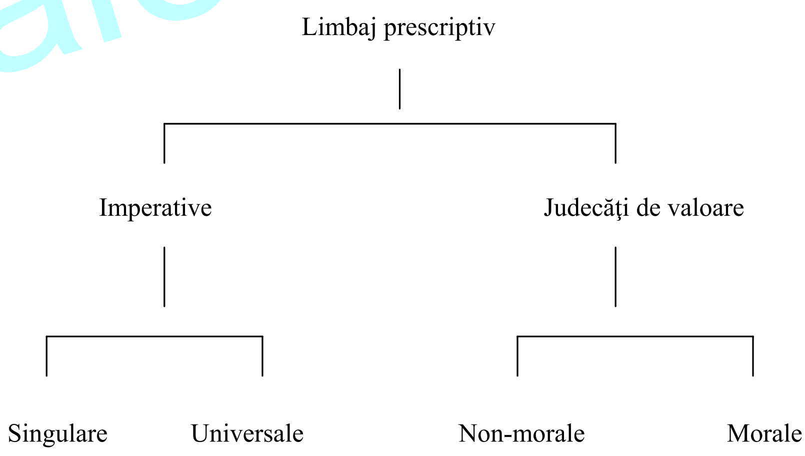
O modalitate veche, dar încă utilă, de a studia orice fel de lucru este *per genus et differentiam*; dacă limbajul moral aparţine genului 'limbaj prescriptiv', îi vom înţelege cel mai uşor natura dacă vom compara şi pune în contrast în primul rând limbajul prescriptiv cu alte feluri de limbaj, iar apoi limbajul moral cu alte feluri de limbaj prescriptiv. Acesta este, pe scurt, planul acestei cărţi. Voi avansa de la simplu la complex. Mă voi ocupa mai întâi de cea mai simplă formă de limbaj prescriptiv, propoziţia imperativă obişnuită. Comportamentul logic al acestui tip de propoziţie este de mare interes pentru cel ce studiază limbajul moral deoarece, în ciuda simplităţii sale comparative, el ridică într-o formă uşor de identificat multe dintre problemele care au copleşit teoria etică. Aşadar, deşi nu mi-am propus să "reduc" limbajul moral la imperative, studiul imperativelor este de departe cea mai bună introducere în studierea eticii; iar dacă cititorul nu vede din primul moment relevanţa pentru etică a celor discutate mai sus, trebuie să-i cer să aibă răbdare. Neglijarea principiilor enunţate în prima parte a acestei cărţi este sursa multora dintre cele mai insidioase confuzii din etică.

De la imperativele singulare voi trece la imperativele universale sau la principii. Discutarea acestora şi a modului în care ajungem să le adoptăm sau să le respingem îmi va da ocazia să descriu procesele de învăţare şi asimilare (*teaching and learning*), ca şi logica limbajului pe care îl folosim în aceste scopuri. De vreme ce una dintre cele mai

importante utilizări ale limbajului moral este aceea legată de învăţarea morală (*moral teaching*), relevanţa acestei discuţii pentru etică va fi evidentă.

Voi continua apoi cu o discuţie asupra unui gen de limbaj prescriptiv care este într-o legătură mai strânsă cu limbajul moralei decât este imperativul simplu. Acesta e limbajul judecăţilor de valoare non-morale – toate acele propoziţii care conţin cuvinte precum ‘trebuie’ (*ought*), ‘corect’ (*right*) şi ‘bine’ (*good*) şi nu sunt judecăţi morale. Voi căută să demonstrez că multe dintre aspectele care au cauzat probleme celor ce studiază etica apar şi în aceste genuri de propoziţii – într-o măsură atât de mare încât o bună înţelegere a lor contribuie mult la elucidarea problemelor eticii înseşi. Voi lua în discuţie, pe rând, două dintre cele mai frecvente cuvinte morale, ‘bine’ şi ‘trebuie’, şi voi discuta, mai întâi, utilizările lor non-morale şi apoi pe cele morale; sper să pot arăta, în fiecare din aceste cazuri, că utilizările menţionate au multe trăsături comune. În concluzie, voi pune în relaţie logica lui ‘trebuie’ şi ‘bine’, atât în contexte morale cât şi non-morale, cu logica imperativelor, construind un model logic în care unele concepte artificiale, care ar putea într-o anumită măsură să ţină locul cuvintelor valorice (*value-words*) ale limbajului obişnuit, sunt definite în termenii unui mod imperativ modificat. Acest model nu trebuie luat prea în serios; el e menit să fie doar o schematizare foarte aproximativă a discuţiei anterioare, care conţine ea însăşi fondul a ceea ce am eu de spus.

Astfel, clasificarea limbajului prescriptiv pe care o propun poate fi reprezentată după cum urmează:



Această clasificare este doar una aproximativă; ea va deveni mai precisă pe parcursul cărţii; de exemplu, se va vedea că aşa-numitele 'imperative universale' ale limbajului obişnuit nu sunt propriu-zis universale. Nu vreau să sugerez nici că această clasificare este exhaustivă; există, spre exemplu, multe genuri diferite de imperative singulare şi de judecăţi de valoare non-morale; şi există şi alte tipuri de imperative pe lângă cele singulare şi cele universale. Dar clasificarea dată este suficient de bună pentru a începe cu ea şi explică planul acestei cărţi.

1.2. Autorii cărţilor de gramatică elementară clasifică uneori propoziţiile (*sentences*) după cum ele exprimă enunţuri (*statements*), porunci (*commands*) sau întrebări (*questions*). Pentru logician, această clasificare nu este nici exhaustivă, nici suficient de riguroasă. De exemplu, logicienii au trudit mult pentru a demonstra că propoziţiile la modul indicativ pot avea caracteristici logice foarte variate şi astfel clasificarea lor sub unica denumire de 'enunţuri' poate conduce la erori serioase dacă ne face să ignorăm diferenţele importante dintre ele. Vom vedea într-o parte ulterioară a acestei cărţi felul în care un anume fel de propoziţie indicativă, cea care exprimă judecăţi de valoare, se comportă logic într-un mod destul de diferit de propoziţia indicativă obişnuită.

Imperativele, de asemenea, sunt un amestec complex. Chiar dacă excludem propoziţiile ca „De-aş fi fost în Granchester!" (*Would I were in Granchester*!), pe care unii gramaticieni le tratează în cărţile lor ca imperative, tot ne rămân, între propoziţiile care sunt propriu-zis la modul imperativ, numeroase feluri diferite de rostiri (*utterances*). Avem ordine militare (de paradă sau altele), prescripţii tehnice ale arhitecţilor (*architects' specifications*), instrucţiuni pentru gătit omlete sau pentru folosirea aspiratorului, sfaturi, cereri, rugăminţi şi nenumarate alte feluri de propoziţii ale căror funcţii se suprapun de multe ori unele cu altele. Diferenţierea între aceste variate feluri de propoziţii ar furniza unui bun logician material pentru multe articole destinate periodicelor de filosofie; dar într-o lucrare cum e cea de faţă e necesar să fii hotărât. Voi urma aşadar exemplul gramaticienilor şi voi folosi numai termenul 'poruncă' (*command*) pentru a acoperi toate acele lucruri pe care le exprimă propoziţiile la modul imperativ, iar în interiorul clasei poruncilor voi face numai câteva distincţii foarte largi. Justificarea acestei proceduri

constă în faptul că sper să focalizez interesul cititorului pe trăsături care sunt comune tuturor, sau aproape tuturor, acestor tipuri de propoziţii; căci cu diferenţele dintre ele cititorul este cu siguranţă familiarizat. Din acelaşi motiv voi folosi cuvântul 'enunţ' (*statement*) pentru a acoperi tot ceea ce este exprimat de propoziţiile indicative tipice, dacă există aşa ceva. Aceasta înseamnă că voi pune în contrast propoziţii precum 'Închide uşa' (*Shut the door*) cu propoziţii precum 'Vei închide imediat uşa' (*You are going to shut the door*)[127].

Este greu de negat că există o diferenţă între enunţuri şi porunci, dar este cu mult mai greu să spui în ce constă diferenţa. Ea nu este pur şi simplu o diferenţă de formă gramaticală; căci dacă ar fi să studiem o limbă nou descoperită ar trebui să putem identifica acele forme gramaticale care sunt folosite pentru exprimarea enunţurilor, respectiv poruncilor, şi să numim aceste forme 'indicative', respectiv 'imperative'(dacă limbajul este astfel construit încât distincţia să fie utilă). Distincţia are loc între înţelesurile pe care le transmit diferitele forme gramaticale. Ambele sunt utilizate pentru a vorbi despre un anume subiect, dar sunt utilizate pentru a vorbi despre el în feluri diferite. Cele două propoziţii, 'Vei închide imediat uşa' şi 'Închide uşa' sunt ambele despre închiderea de către tine a uşii în viitorul apropiat, dar ceea ce spun ele despre aceasta este destul de diferit. O propoziţie indicativă este utilizată pentru a spune cuiva că ceva are loc (*something is the case*); o propoziţie imperativă nu – ea este utilizată pentru a spune cuiva să facă astfel încât ceva să aibă loc.

1.3. Este bine ca filosoful moralei să examineze unele dintre teoriile care au fost sau ar putea fi susţinute în legătură cu felul în care imperativele au înţeles. Acestea prezintă o asemănare frapantă cu teoriile similare privind judecăţile morale, iar această asemănare indică faptul că ar putea exista o similaritate logică importantă între cele două. Să luăm mai întâi în considerare două teorii, similare tipului de teorie etică pe care o voi numi mai târziu 'naturalistă' (5.3). Ambele sunt încercări de a 'reduce' imperativele la indicative. Prima încearcă acest lucru reprezentând imperativele ca şi cum ar exprima enunţuri despre mintea vorbitorului. Aşa cum s-a susţinut că 'A este corect' înseamnă

[127] "You are going to shut the door" este un viitor format cu "going to"; el exprimă aici o *predicţie* (alteori poate exprima o intenţie): date fiind informaţiile de care dispunem, eşti pe cale de a închide uşa în viitorul apropiat. (N. trad.)

‘Aprob A’, tot la fel s-ar putea susţine că ‘Închide uşa’ înseamnă ‘Doresc ca tu să închizi uşa’. În plan colocvial, nu e nimic rău în a spune asta; dar din punct de vedere filosofic poate fi foarte înşelător. Căci consecinţa care rezultă este că dacă eu spun ‘Închide uşa’ iar tu spui (aceleiaşi persoane) ‘Nu închide uşa’, noi nu ne contrazicem unul pe altul; iar aceasta este ciudat. Susţinătorul teoriei ar putea răspunde că deşi nu există nici o contradicţie, există un dezacord al dorinţelor (*disagreement in wishes*) şi că acesta este suficient pentru a da seama de sentimentul pe care îl avem că cele două propoziţii sunt oarecum incompatibile una cu cealaltă (că ‘nu’ are aceeaşi funcţie ca şi în propoziţia ‘Tu nu vei închide imediat uşa’). Rămâne însă dificultatea ridicată de faptul că propoziţia ‘Închide uşa’ pare să fie despre închiderea uşii şi nu despre starea mintală a vorbitorului, la fel cum instrucţiunile pentru gătitul omletelor (‘Se iau patru ouă, etc.’) sunt instrucţiuni despre ouă, nu analize introspective ale psihicului doamnei Beeton. A spune că ‘Închide uşa’ înseamnă acelaşi lucru cu ‘Doresc ca tu să închizi uşa’ este la fel cu a spune că ‘Tu vei închide imediat uşa’ înseamnă acelaşi lucru ca ‘Cred că tu vei închide imediat uşa’. În ambele cazuri pare ciudat să reprezinţi o remarcă despre închiderea uşii ca fiind o remarcă despre ceea ce se întâmplă în mintea mea. De fapt nici cuvântul ‘cred’ şi nici cuvântul ‘doresc’ nu suportă această interpretare. ‘Cred că tu vei închide imediat uşa’ nu este (cu exceptia unui sens foarte figurat) un enunţ despre mintea mea; el este un enunţ nesigur despre închiderea uşii de către tine, o variantă mai ezitantă a lui ‘Tu vei închide imediat uşa‘; în mod similar, ‘Doresc ca tu să închizi uşa’ nu este un enunţ despre mintea mea, ci un mod politicos de a spune imperativul ‘Închide uşa’. Dacă nu înţelegem logica lui ‘Tu vei închide imediat uşa’, nu putem înţelege logica lui ‘Cred că tu vei închide imediat uşa’; şi, în mod similar, dacă nu vom înţelege ‘Închide uşa’, este puţin probabil să înţelegem ‘Doresc ca tu să închizi uşa’. Teoria, prin urmare, nu explică nimic; iar teoria etică analoagă se află în aceeaşi situaţie; căci ‘Aprob A’ nu este decât o modalitate mai complicată şi mai indirectă de a spune ‘A este corect’. El nu este enunţul, verificabil prin observaţie, că am un sentiment recognoscibil sau o stare mintală recurentă; el este o judecată de valoare; dacă întreb ‘Aprob A?’ răspunsul meu este o decizie morală şi nu observarea unui fapt introspectiv. ‘Aprob A’ ar fi ininteligibil unei persoane care nu înţelege ‘A este corect’, iar explicaţia este un caz de *obscurum per obscurius*.

1.4. Cea de-a două tentativă de a reduce imperativele la indicative pe care vreau s-o iau în discuţie este aceea a dr. H. G. Bohnert[128]. Această interesantă sugestie poate fi rezumată (sper că fără a comite nedreptăţi) prin enunţul că 'Închide uşa' înseamnă acelaşi lucru cu 'Fie tu vei închide imediat uşa, fie se va petrece X', unde X este înţeles ca reprezentând ceva rău pentru interlocutor. O teorie similară ar fi aceea că enunţul înseamnă acelaşi lucru cu 'Dacă nu închizi uşa, se va petrece X'. Această teorie este analoaga teoriilor etice care echivalează 'A este corect' cu 'A contribuie la Y', unde Y este considerat de majoritate ca bun, spre exemplu plăcerea sau evitarea durerii. Vom vedea mai târziu că expresiile valorice dobândesc câteodată – datorită constanţei standardelor cu ajutorul cărora sunt aplicate – o anumită forţă descriptivă; astfel, dacă într-o societate ale cărei standarde sunt predominant utilitariste spunem 'Serviciul de sănătate a făcut mult bine', toţi ştiu că noi presupunem că serviciul de sănătate a reuşit să preîntâmpine multă durere, anxietate etc. Similar, în cazul imperativelor care sunt într-un înalt grad 'ipotetice' (3.2), analiza lui Bohnert este plauzibilă deoarece ne dăm repede seama către ce scop, sau către prevenirea cărui rezultat, sunt ele direcţionate. Pentru a lua propriul său exemplu, 'Fugi', spus într-o casă în flăcări, este întrucâtva similar în ceea ce priveşte intenţia cu 'Fie fugi, fie arzi'. Dar în cazurile în care scopul urmărit nu este atât de uşor de recunoscut (imperativul fiind numai într-un grad redus, sau deloc, 'ipotetic') ascultătorul va avea dificultăţi în a înţelege, pe baza acestei analize, ce să pună după cuvântul 'fie'. Este foarte greu de văzut cum o propoziţie ca 'Te rog spune-i tatălui tău că am sunat' poate fi analizată în baza teoriei lui Bohnert. Este, desigur, întotdeauna posibil să încheiem analiza cu 'fie se va petrece ceva rău'; dar acest tertip reuşeşte numai prin reintroducerea în analiză a unui cuvânt prescriptiv, căci 'rău' este un cuvânt valoric, şi, prin urmare, prescriptiv. În mod asemănător, teoriile etice teleologice care interpretează 'corect' drept 'contribuie la Z', unde Z este un cuvânt valoric precum 'satisfacţie' sau 'fericire', nu fac decât să-şi asume ele însele dificultatea de a analiza asemenea cuvinte.

Tentaţia de a reduce imperativele la indicative este foarte puternică şi are aceeaşi sursă ca şi tentaţia de a analiza cuvintele valorice în maniera numită 'naturalistă'. E vorba de sentimentul că propoziţia indicativă 'propriu-zisă', despre care se crede că e de un singur tip, este cumva deasupra oricărei suspiciuni, într-un fel în care alte feluri de

[128] 'The Semiotic Status of Commands', *Philosophy of Science*, xii (1945), 302

propoziţii nu sunt; şi că, prin urmare, pentru a pune aceste alte feluri de propoziţii în afara oricărei suspiciuni, este necesar să arătăm că ele sunt *de fapt* indicative. Acest sentiment s-a intensificat atunci când aşa-numita teorie 'verificaţionistă' a înţelesului a devenit populară. Această teorie, care e sub multe aspecte una foarte prolifică în sfera ei proprie, susţine, ca să ne exprimăm foarte aproximativ, că o propoziţie nu are înţeles dacă nu există ceva care să aibă loc în condiţiile în care ea este adevărată. Sigur, aceasta este o explicaţie foarte promiţătoare a unuia din modurile în care o anumită clasă de propoziţii (indicativele tipice) au înţeles. Evident, dacă se pretinde că o propoziţie exprimă un enunţ factual şi totuşi nu avem nici o idee despre ce anume are loc dacă propoziţia e adevărată, atunci propoziţia este (pentru noi) lipsită de înţeles. Dar dacă acest criteriu de înţeles, care e util în cazul enunţurilor factuale, se aplică fără discriminare la tipuri de rostiri care nu sunt menite să exprime enunţuri factuale, vor rezulta probleme. Propoziţiile imperative nu satisfac acest criteriu şi e posibil ca nici propoziţiile care exprimă judecăţi morale să nu o facă; dar aceasta arată numai că ele nu exprimă enunţuri în sensul definit de criteriu; iar acest sens ar putea fi unul mai îngust decât cel utilizat în mod normal. Aceasta nu înseamnă că ele sunt lipsite de înţeles şi nici că înţelesul lor este de aşa natură încât nu pot fi date nici un fel de reguli logice pentru folosirea lor[129].

1.5. Sentimentul că numai 'indicativele propriu-zise' sunt deasupra oricărei suspiciuni poate supravieţui (în mod surprinzator) descoperirii că există în vorbirea noastră obişnuită propoziţii care au indubitabil semnificaţie dar care nu pot fi reduse la indicative. Acest sentiment supravieţuieşte prin asumpţia că orice înţeles s-ar descoperi pentru cazul acestor propoziţii, el trebuie să aibă cu necesitate un statut logic inferior faţă de cel al indicativelor. Această asumpţie i-a împins pe unii filosofi, cum a fost prof. A. J. Ayer, să facă unele remarci ocazionale în cursul prezentării celor mai valoaroase cercetări ale sale privind natura logică a judecăţilor morale, remarci care au dat naştere unor inutile furtuni de proteste[130]. Esenţa teoriei lui Ayer este că judecăţile morale nu funcţionează în mod normal în acelaşi fel ca şi clasa propoziţiior indicative circumscrisă de al său criteriu al verificării (*verification-criterion*). Dar prin modul în care şi-a prezentat punctul de

[129] Vezi articolul meu 'Imperative Sentences', *Mind*, lviii (1949), 21, din care am folosit unele părţi şi aici.
[130] Vezi mai ales *Language, Truth and Logic*, ediţia a II a, pp. 108-9. Pentru o poziţie ulterioară şi mai echilibrată, vezi 'On the Analysis of Moral Judgements', *Horizon*, Sept. 1949, 171 ff.

vedere şi prin asimilarea judecăţilor morale cu alte tipuri (distincte) de propoziţii care sunt de asemenea delimitate de indicativele tipice prin acest criteriu, el a stârnit un nor de praf care nu a dispărut încă. Toate acestea ar putea fi puse în paralel cu o tratare similară a imperativelor – şi se pare că autori situaţi pe aceeaşi linie de gândire ca şi Ayer ar fi spus despre imperative acelaşi gen de lucruri pe care l-au spus despre judecăţile morale. Să presupunem că recunoaştem faptul evident că imperativele nu sunt precum indicativele tipice. Să presupunem, mai departe, că am considera numai indicativele tipice deasupra oricărei suspiciuni. Ar fi normal atunci să spunem 'Imperativele nu enunţă nimic, ele doar exprimă dorinţe'. A spune că imperativele exprimă dorinţe este, ca şi în cazul primei teorii pe care am luat-o în discuţie, ireproşabil pe plan colocvial; într-adevăr, dacă cineva ar zice 'Ţine-mi numele departe de asta', am spune că şi-a exprimat dorinţa de a nu-i fi implicat numele în acea afacere. Cu toate acestea, ambiguitatea extremă a cuvântului 'exprimă' (*express*) poate genera cofuzie filosofică. Vorbim despre a exprima enunţuri, opinii, credinţe, relaţii matematice şi aşa mai departe; dacă acest cuvânt e folosit în unul din aceste sensuri, atunci teoria, deşi nu spune puţin, este inofensivă. Dar din păcate cuvântul e folosit şi în sensuri diferite de acestea; iar utilizarea pe care o dă Ayer (vorbind despre judecăţile morale) cuvântului 'manifestă' (*evince),* ca sinonim aproximativ al lui "exprimă" (*express*), a fost periculoasă. Se spune că artiştii, compozitorii şi poeţii exprimă propriile lor sentimente (*feelings*), ca şi pe ale noastre; înjurăturile se spune că exprimă mânia; iar dansatul pe masă poate exprima bucuria. Astfel, a spune că imperativele exprimă dorinţe îl poate face pe un neavizat să presupună că ceea ce se întâmplă când utilizăm un imperativ este următorul lucru: adunăm în noi un fel de poftă (*longing*) căreia, atunci când presiunea devine prea mare pentru a o mai putea reţine, îi dăm frâu liber spunând o propoziţie imperativă. O asemenea interpretare este implauzibilă atunci când e aplicată unor propoziţii precum 'Înlocuieşte şi potriveşte canelura clanţei şi mânerul de plastic al mobilei'. Şi s-ar părea că nici judecăţile de valoare nu satisfac criteriul verificării şi sunt, într-un anume sens, prescriptive, asemenea imperativelor, fără a se spune despre ele cele de mai sus. Este perfect inofensiv, pe plan colocvial, să spui că propoziţia 'A este bun' e folosită pentru a exprima aprobarea lui A (*The Shorter Oxford Dictionary* spune: 'A aproba: ... a declara că e bun'); dar este înşelător din punct de vedere filosofic dacă am crede că aprobarea exprimată este un

anume sentiment fierbinte aflat în interiorul nostru. Dacă ministrul administraţiei locale îşi exprimă aprobarea în legătură cu planul meu urbanistic punându-şi subordonaţii să-mi scrie o scrisoare cum că 'Ministrul aprobă planul dvs.' sau 'Ministrul consideră că planul dvs. este cel mai bun', eu nu voi căuta niciodată să verific scrisoarea angajând un detectiv particular care să observe semnele de emoţie ale ministrului. În acest caz, a trimite o asemenea scrisoare *e totuna* cu a aproba.

1.6. Nu poate exista, pentru cazul imperativelor singulare, nici un analog al varietăţii "atitudinale" a teoriei aprobării a judecăţilor de valoare[131]; dar este posibilă construirea unei asemenea teorii pentru propoziţiile imperative *universale*. Dacă cineva spune 'Nu lovi niciodată pe cineva când e la pământ', ar fi natural să spunem că şi-a exprimat o anumită atitudine faţă de o asemenea conduită. Este extrem de greu să definim cu exactitate această atitudine sau să dăm criterii pentru recunoaşterea ei, la fel cum este greu să spunem cu exactitate ce este aprobarea *morală* în opoziţie cu alte tipuri de aprobare. Unica modalitate sigură de a caracteriza atitudinea exprimată de un imperativ universal este să spunem 'Atitudinea că (nu) trebuie să facem aşa şi aşa'; iar unica modalitate sigură de a caracteriza atitudinea exprimată de o judecată morală este să spunem 'Atitudinea că este greşit (sau corect) să facem aşa şi aşa'. A susţine o atitudine de 'aprobare morală' faţă de o anumită practică înseamnă a avea o dispoziţie de a crede, în ocaziile potrivite, că ea este corectă; sau, dacă 'a crede' este el însuşi un cuvânt dispoziţional, atunci pur şi simplu a crede că ea este corectă; iar faptul că noi credem că ea este corectă va fi trădat sau arătat – behavioriştii ar spune constituit – de acţiunile noastre de un anume fel (în primul rând, făcând acţiuni de felul aflat în discuţie atunci când se iveşte ocazia; apoi, spunând că ele sunt corecte; aplaudându-le în alte feluri, şi aşa mai departe). Dar în toate acestea nu există nimic care să explice *ce* anume credem atunci când credem că un anume fel de acţiune e corect. Şi, în mod similar, dacă am spus că 'Nu lovi niciodată pe cineva când e la pământ' exprimă atitudinea că nu trebuie să loveşti etc. (sau o atitudine de aversiune faţă de lovirea cuiva, sau o 'contra-atitudine' cu privire la lovire), aceasta nu înseamnă că am spus ceva care ar fi inteligibil pentru cineva care nu înţelege propoziţia pe care încercăm s-o explicăm.

---

[131] Vezi, de exemplu, C. L. Stevenson, *Ethics and Language*.

Vreau să subliniez că nu caut să resping nici una dintre aceste teorii. Toate au o caracteristică, şi anume aceea că, dacă sunt transpuse în termeni de zi cu zi, nu spun nimic contestabil în ce priveşte tezele lor principale; dar când încercăm să înţelegem cum explică ele perplexităţile filosofice care le-au generat, suntem fie fortaţi să le interpretăm în aşa fel încât să le facem implauzibile, fie să descoperim că ele nu fac decât să ridice aceleaşi probleme într-un mod mai complicat. Propoziţiile care conţin cuvântul 'aprob' sunt atât de greu de analizat încât pare un capriciu să folosim această noţiune pentru a explica înţelesul judecăţilor morale pe care învăţăm să le facem cu mulţi ani înainte de a învăţa cuvântul 'aprob'; în mod similar, ar fi un capriciu să explicăm înţelesul modului imperativ în termeni de a vrea (*wishing*) sau de oricare alt sentiment sau atitudine; căci noi învăţăm cum să folosim poruncile şi cum să răspundem la ele cu mult înainte de a învăţa noţiunile comparativ complexe de 'vrere' (*wish*), 'dorinţă' (*desire*), 'aversiune' (*aversion*) etc.

1.7. Trebuie să luăm acum în considerare un alt grup de teorii care au fost adesea considerate concurente cu grupul celor pe care tocmai le-am discutat. Acestea susţin că funcţia în limbaj atât a judecăţilor morale cât şi a imperativelor (pe care aceste teorii le consideră adesea echivalente) este să afecteze cauzal comportamentul sau emoţiile receptorului. Profesorul R. Carnap scria:

> "Dar, de fapt, un enunţ valoric nu este altceva decât o poruncă aflată într-o formă gramaticală înşelătoare. El poate avea efecte asupra acţiunilor oamenilor, iar aceste efecte pot fi în acord cu dorinţele (*wishes*) noastre sau nu; dar ele nu sunt nici adevărate, nici false"[132].

Iar profesorul Ayer scria:

> "Termenii etici nu servesc doar la exprimarea sentimentelor. Ei sunt calculaţi de asemenea pentru a trezi sentimente, şi astfel a stimula acţiunea. Unii dintre ei sunt

[132] *Philosophy and Logical Syntax*, p. 24

într-adevăr folosiţi într-un asemenea fel încât să confere propoziţiilor în care apar forţa unor porunci”[133].

Mai recent, acest mod de a vedea lucrurile a fost elaborat de profesorul Stevenson[134]. Avem de-a face şi aici cu un tip de teorie care ar putea fi, în plan colocvial, inatacabilă, dar care sugerează erori filosofice, părând să asimileze procesele utilizării unei porunci sau ale unei judecăţi morale cu alte procese care sunt, de fapt, cu totul diferite.

Este, într-adevăr, adevărat că în cazul propoziţiilor imperative dacă cineva, folosindu-le, este sincer sau cinstit, atunci el urmăreşte ca persoana căreia i le adresează să *facă* ceva (anume ceea ce este poruncit). Acesta este într-adevăr un test de sinceritate în cazul poruncilor, aşa cum un enunţ este considerat sincer numai dacă vorbitorul îl crede (*believes it*). Şi există criterii similare, după cum vom vedea mai târziu, pentru a consimţi sincer la porunci şi enunţuri care au fost date sau formulate de altcineva. Dar nu chiar aceasta sugerează teoriile. Ele sugerează mai degrabă că funcţia unei porunci este să-l afecteze cauzal pe receptor sau să-l determine să facă ceva; dar a spune aşa ceva poate induce în eroare. În vorbirea obişnuită nu este nimic rău în a spune că atunci când folosim o poruncă intenţia noastră este de a determina pe cineva să facă ceva; dar atunci când urmărim scopuri filosofice trebuie să facem o distincţie importantă. Procesele de *a spune* cuiva să facă ceva şi de *a-l face* s-o facă sunt, logic, distincte[135]. Distincţia poate fi elucidată luând în considerare una asemănătoare pentru cazul enunţurilor. A spune cuiva că *ceva are loc* este logic diferit de a-l face (sau a încerca să-l faci) să creadă acest lucru. Faptul că spunem cuiva că ceva are loc, dacă acel cineva nu e dispus să ne creadă, poate fi începutul unui proces cu totul diferit, acela de a încerca să-l facem să creadă (a încerca să-l persuadăm sau să-l convingem că tot ceea ce am spus e adevărat). Nimeni, atunci când caută să explice funcţia propoziţiilor indicative, nu va spune că ele sunt încercări de a persuada pe cineva că ceva are loc. Şi nu avem temeiuri să spunem nici că poruncile sunt încercări de a persuada sau de a determina pe cineva să facă ceva; şi în acest caz noi

---

[133] *Language, Truth and Logic*, ed. a II-a, p. 108
[134] *Ethics and Language*, mai ales p. 21
[135] Pentru o dezvoltare a acestei probleme, vezi articolul meu ‘Freedom of the Will’, *Aristotelian Society*, Supplementary, vol. xxv (1951), 201.

îi spunem mai întâi cuiva ce să facă şi, apoi, dacă el nu e dispus să facă ceea ce îi spunem, putem începe procesul cu totul diferit de a încerca să-l determinăm să o facă. Astfel instrucţiunea deja citată 'Înlocuieşte şi potriveşte canelura clanţei şi mânerul de plastic al mobilei' nu urmăreşte să stimuleze (*galvanize*) activitatea tâmplarului; alte mijloace sunt folosite pentru un asemenea scop.

Această distincţie este importantă pentru filosofia morală; căci sugestia că funcţia judecăţilor morale este de a convinge (*persuade*) a condus, de fapt, la dificultatea de a distinge funcţia lor specifică de cea a propagandei[136]. Deoarece voi atrage imediat atenţia asupra unor similarităţi între porunci şi judecăţile morale, clasificându-le pe amândouă drept prescripţii, cer în modul cel mai hotărât să fiu disociat de cei ce confundă pe oricare dintre acestea cu propaganda. Avem aici, ca de multe ori în filosofie, un amestec a două distincţii. Prima este cea dintre limbajul enunţurilor şi limbajul prescriptiv. Cea de-a doua e aceea dintre a spune cuiva ceva şi a-l determina să creadă sau să facă ceea ce i s-a spus. Faptul ca aceste două distincţii sunt destul de diferite şi se intersectează una cu alta ar trebui să devină clar după un moment de reflecţie. Căci putem spune cuiva fie că ceva are loc, fie să facă ceva; aici nu există nici o încercare de persuadare (sau de influenţare sau de inducere sau de determinare a sa). Dacă persoana nu este dispusă să accepte ceea ce i-am spus, putem apoi apela la retorică, la propagandă, la prezentarea de fapte adiţionale, la trucuri psihologice, la ameninţări, mituiri, torturi, ironii, promisiuni de protecţie şi multe alte tertipuri. Toate acestea sunt modalităţi de a-i induce un comportament sau a-l determina să *facă* ceva; primele patru sunt şi modalităţi de a-l face să creadă ceva; nici una dintre ele nu este o modalitate de a-i *spune* ceva, deşi acelea dintre ele care presupun folosirea limbajului pot include faptul de a-i spune tot soiul de lucruri. Privite ca încercări sau tertipuri de persuadare, succesul lor se judecă numai după efectele pe care le produc – după faptul dacă persoana crede sau face ceea ce încercăm noi să o facem să creadă sau să facă. Nu contează dacă mijloacele folosite pentru a o convinge sunt cinstite sau necinstite, atâta timp cât reuşesc să o convingă. Şi, prin urmare, reacţia naturală la conştientizarea faptului că cineva încearcă să ne convingă este: 'El încearcă să pună mâna pe mine; trebuie să fiu atent; nu trebuie să-l las să-mi influenţeze necinstit decizia; trebuie să fiu atent să iau propria decizie în respectiva problemă şi să rămân un agent responsabil

---

[136] Cf. Stevenson, *Ethics and Language*, cap. xi.

liber'. O asemenea reacţie la judecăţile morale nu ar trebui încurajată de filosofi. Pe de altă parte, acestea nu sunt reacţii naturale la faptul că cineva fie ne spune că ceva are loc, fie ne spune să facem ceva (spre exemplu, să potrivim clanţa în uşa). A spune cuiva să facă ceva, sau că ceva are loc, înseamnă a răspunde la întrebarea 'Ce să fac?' sau 'Care sunt faptele?'. Atunci când am răspuns acestor întrebări, receptorul ştie ce să facă sau care sunt faptele – dacă ceea ce i-am spus e corect. El nu este necesarmente *influenţat* prin aceasta într-un mod sau altul şi nici nu am înregistrat un eşec dacă el nu este astfel influenţat; căci el poate decide să nu ne creadă sau să nu ni se supună, iar simplul fapt de a-i spune nu face nimic – şi nici nu caută să facă nimic – pentru a-l determina să nu facă acel lucru. Dar persuasiunea nu vizează o persoană privită ca agent raţional, care se (ne) întreabă 'Ce să fac?'; ea nu este un răspuns la această întrebare, sau la oricare alta; ea este o încercare de a *face* persoana să răspundă la ea într-un anume fel.

Este uşor de văzut, prin urmare, de ce aşa-numita 'teorie imperativă' a judecăţilor morale a stârnit protestele pe care le-a stârnit. Pentru că, bazându-se pe o neînţelegere a funcţiei, nu numai a judecăţilor morale dar şi a poruncilor cu care acestea au fost asimilate, ea părea să conteste raţionalitatea discursului moral. Dar dacă realizăm că poruncile, oricât de mult ar diferi de enunţuri, sunt la fel ca şi ele sub aspectul că ele constau din a spune cuiva ceva şi nu din a căuta să-l influenţezi, atunci nu este nimic rău în a atrage atenţia asupra similarităţilor dintre porunci şi judecăţile morale. Căci, aşa cum voi arăta mai jos, poruncile, fiind esenţialmente menite să răspundă, asemeni enunţurilor, unor întrebări formulate de agenţii raţionali, sunt guvernate de reguli logice tot aşa cum sunt guvernate enunţurile. Iar aceasta înseamnă că judecăţile morale pot fi şi ele guvernate astfel. Să ne amintim că cel mai mare raţionalist, Kant, considera că judecăţile morale sunt imperative.

2
Imperativele şi logica

2.1. Pentru a caracteriza în mod clar diferenţa dintre imperative şi indicative ne va fi de mare ajutor o analiză a celor două tipuri de propoziţii spre a lămuri ce elemente ale înţelesului au ele în comun şi astfel spre a identifica diferenţa esenţială dintre ele. Întrucât am încercat deja să fac aceasta într-un articol la care m-am mai referit mai sus (1.4), voi fi cât se poate de succint.

Am observat că cele două propoziţii 'Tu vei închide imediat uşa' şi 'Închide uşa' sunt ambele despre acelaşi lucru, anume despre închiderea uşii de către tine în viitorul imediat, dar că ele sunt folosite pentru a spune lucruri diferite despre acesta. Faptul că nu sunt identice acele părţi ale propoziţiei scrise sau rostite care, în ambele cazuri, se referă la acel lucru despre care sunt propoziţiile este un pur accident gramatical. Să reformulăm aceste propoziţii mai clar, scriind în ambele cazuri o sintagmă identică pentru a ne referi la acel lucru despre care sunt amândouă. Sintagma ar putea fi:

Închiderea uşii de către tine în viitorul imediat.

Va trebui apoi să adăugăm ceva diferit în fiecare caz în parte, ceva care să ne furnizeze restul din ceea ce transmite fiecare propoziţie. Ceea ce avem până acum ne spune destul de clar despre ce anume sunt propoziţiile. Nu ne spune, totuşi, ce anume spune vorbitorul despre acest ceva. Nu ştim dacă el afirmă (*he is stating*) că închiderea uşii de către tine în viitorul imediat este ceea ce se va întâmpla sau va fi cazul, sau dacă ne spune să facem ca aceasta să se întâmple, sau altceva. Prin urmare, pentru a completa propoziţiile, trebuie să adăugăm ceva care să ne spună asta. Am putea completa propoziţiile ca porunci, respectiv ca enunţuri, scriind:

Închiderea uşii de către tine în viitorul imediat, te rog.
Închidrea uşii de către tine în viitorul imediat, da.

Aceste două propoziţii ar corespunde propoziţiilor obişnuite:

Închide uşa.
Tu vei închide imediat uşa.

Vom avea nevoie de termeni tehnici pentru a ne referi la aceste părţi diferite ale propoziţiilor. Termenii adoptaţi în articolul meu nu sunt întru totul satisfăcători şi, prin urmare, voi inventa cuvinte cu totul noi. Voi numi *frastic* (*phrastic*) partea propoziţiei care e comună ambelor moduri ('Închiderea uşii de către tine în viitorul imediat'); şi *neustic* (*neustic*) partea care e diferită în cazul poruncilor şi al enunţurilor ('da' sau 'te rog'). Cititorii *Lexiconului grecesc* al lui Liddell şi Scott vor recunoaşte originea acestor termeni. 'Frastic' este derivat din cuvântul grecesc care înseamnă 'a arăta sau a indica', iar 'neustic' din cuvântul care înseamnă 'a semnaliza aprobarea' (*to nod assent*). Ambele cuvinte sunt folosite atât în discursul imperativ cât şi în cel indicativ. Rostirea unei propoziţii care conţine phrastic şi neustic poate fi dramatizată astfel: (1) Vorbitorul arată sau indică ceea ce urmează să afirme că are loc sau ceea ce urmează să poruncească să aibă loc; (2) El îşi dă aprobarea ca şi cum ar spune 'Aceasta *are* loc' sau 'Fă-o'. El va trebui, însă, să-şi dea aprobarea în mod diferit, după cum are în vedere unul sau altul dintre aceste lucruri.

2.2. E evident că, dacă vom căuta diferenţa esenţială dintre enunţuri şi porunci, va trebui să ne uităm la neustic, nu la phrastic. Dar, după cum indică folosirea cuvântului 'neustic' privit separat, există totuşi ceva în comun între neustic-ul indicativ şi neustic-ul imperativ. Aceasta este noţiunea comună a, să zic aşa, 'semnalizării" unei propoziţii (*nodding a sentence*). E ceva ce face oricine utilizează (*use*) o propoziţie la propriu şi nu doar o menţionează (*mention*) sau o citează între ghilimele; ceva esenţial pentru *a spune* (şi a însemna) ceva. Absenţa ghilimelelor în limbajul scris simbolizează elementul de înţeles despre care vorbesc; a scrie o propoziţie fără ghilimele este asemenea semnării unui cec; a o scrie între ghilimele este asemenea completării unui cec fără să-l semnezi, i.e. a arăta cuiva cum să completeze cecuri. Am putea conveni ca, în loc să punem între ghilimele propoziţiile pe care le menţionăm şi nu le utilizăm, noi încuviinţăm, sau facem un semn special în scris, atunci când *utilizăm* la propriu o propoziţie. 'Simbolul asertării' în sistemul logic al lui Frege şi în cel al lui Russell şi Whitehead are, între alte funcţii, şi pe aceea de a semnifica utilizarea (*use*) sau afirmarea (*affirmation*) unei propoziţii[137]. Cu

[137] Vezi Russell si Whitehead, *Principia Mathematica*, i. 9.

această funcţie, el ar putea fi aplicat atât poruncilor cât şi enunţurilor. Am putea eventual forţa un pic limbajul şi folosi cuvântul ‘afirm’ în ambele cazuri.

Strâns legat de acest semn al afirmării este un semn pentru acordul (*agreement*) sau aprobarea (*assent*) utilizării de către un ascultător (*hearer*). A folosi un astfel de semn al aprobării ar fi echivalent cu repetarea propoziţiei cu pronumele, etc. schimbate, acolo unde este necesar. Astfel, dacă spun ‘Tu vei închide imediat uşa’ şi tu răspunzi ‘Da’, acesta va fi un semn al aprobării şi ar fi echivalent cu ‘Eu voi închide imediat uşa’. Şi dacă spun ‘Închide uşa’ iar tu răspunzi ‘Da, da, domnule’, acesta va fi şi el un semn al aprobării; dacă vrem să-l exprimăm cu ceva echivalent, am putea spune ‘Daţi-mi voie să închid uşa’ (*Let me shut the door*) sau ‘Voi închide uşa’ (*I will shut the door*) (unde ‘voi’ (*I will*) nu este o predicţie, ci expresia unei hotărâri sau a unei promisiuni). Aceasta ne-ar putea da cheia diferenţei esenţiale dintre enunţuri şi porunci; ea constă în ceea ce este presupus în aprobarea lor (*in assenting to them*); iar ceea ce este presupus în aprobarea lor este, după cum am spus, strâns legat de ceea ce este presupus în afirmarea lor în primă instanţă[138].

Dacă aprobăm un enunţ (*assent to a statement*) se spune că suntem sinceri în aprobarea noastră dacă şi numai dacă noi credem că el este adevărat (credem ce a spus vorbitorul (*speaker*)). Dacă, pe de altă parte, aprobăm o poruncă la persoana a doua adresată nouă se va spune că suntem sinceri în aprobarea noastră dacă şi numai dacă noi facem sau ne hotărâm să facem ceea ce vorbitorul ne-a spus să facem; dacă nu o facem şi doar ne hotărâm s-o facem mai târziu, atunci, dacă nu o facem când apare ocazia s-o facem, se va spune că ne-am răzgândit; noi nu ne mai ţinem de aprobarea pe care am exprimat-o anterior. Este tautologic să spui că nu putem aproba sincer o poruncă la persoana a două adresată nouă şi în *acelaşi timp* să nu o înfăptuim dacă apare acum ocazia de a o înfăptui şi stă în puterea noastră (fizică şi psihică) să o înfăptuim. Similar, este tautologic să spui că nu putem aproba sincer un enunţ şi în *acelaşi timp* să-l nu credem. Astfel, am putem caracteriza provizoriu diferenţa dintre enunţuri şi porunci spunând că, în timp ce aprobarea sinceră a celor dintâi presupune *a crede* ceva, aprobarea sinceră a celor din urmă presupune (în ocazia potrivită şi dacă ne stă în puteri) *a face*

[138] Pentru unele remarci interesante despre noţiunile înrudite de ‘admitere’ si ‘confirmare’ vezi P. F. Strawson, ‘Truth’, *Analysis*, ix, (1948-9), 83, şi *Aristotelian Society*, Supplementary, vol xxiv (1950), 129.

ceva. Dar această afirmaţie este una suprasimplificată şi va avea nevoie de lămuriri mai târziu (11.2).

În cazul poruncilor la persoana a treia, a aproba înseamnă a te asocia în afirmare. În cazul poruncilor la persoana întâi ('Dă-mi voie să fac cutare şi cutare') şi a hotărârilor ('Voi face cutare şi cutare'), care sunt foarte asemănătoare între ele, afirmarea şi aprobarea sunt identice. Este logic imposibil pentru un om să dezaprobe ceea ce el însuşi afirmă (cu toate că, desigur, el poate să nu fie sincer în ceea ce afirmă).

2.3. Trebuie explicat că felul în care folosesc eu cuvântul 'afirm' nu îl face opusul lui 'neg'. Este posibil să afirm atât o propoziţie afirmativă cât şi una negativă. Semnul negaţiei, 'nu', face parte în mod normal din frastic atât la indicative cât şi la imperative; astfel, în loc de 'Tu nu vei închide imediat uşa' ar trebui să scriem 'Neînchiderea uşii de către tine în viitorul imediat, da'; iar în loc de 'Nu închide uşa' trebuie să scriem 'Neînchiderea uşii de către tine în viitorul imediat, te rog'. Propoziţiile modale conţinând cuvântul 'poate' (*may*) ar putea, se pare, să fie reprezentate negând neustic-ul; astfel 'Poţi închide uşa' (permisivă) ar putea fi scrisă 'Nu îţi spun să nu închizi uşa', iar aceasta, la rândul ei, poate deveni 'Neînchiderea uşii de către tine în viitorul imediat, nu - te rog'; similar, propoziţia 'E posibil că tu vei închide imediat uşa' poate fi redată ca 'Nu spun că tu nu vei închide imediat uşa' sau 'Neînchiderea de către tine a uşii în viitorul imediat, nu - da'. Dar acestea sunt complicaţii în care nu e nevoie să intrăm.

Am arătat în articolul deja menţionat că, în utilizarile lor obişnuite, conectorii logici uzuali 'dacă', 'şi' şi 'sau', precum şi semnul negaţiei, e cel mai bine să fie trataţi ca parte a frastic-ului propoziţiilor. Aceasta înseamnă că ei sunt puntea de legătură dintre indicative şi imperative. Acelaşi lucru este adevărat, cu anumite precizări care vor fi făcute mai târziu (11.5), şi pentru cuantificatorii 'toţi' şi 'unii'. Nu sunt atât de sigur acum că, în limbajul obişnuit, aceste cuvinte se comportă, din punct de vedere logic, exact în acelaşi fel atât în imperative cât şi în indicative; dar, oricum ar fi, diferenţele sunt un pur accident gramatical. Folosind conectorii logici obişnuiţi, aşa cum sunt folosiţi la modul indicativ, în frastic-ul propoziţiilor noastre imperative remodelate, putem face cu modul imperativ revizuit tot ceea ce facem acum cu cel natural. Acest lucru este clar din faptul că, printr-o perifrază, putem întotdeauna să substituim, în locul unei simple porunci

(e.g. 'Închide uşa sau aşează în poziţie adecvată semnul de înterzicere a intrării', spusă lui Jones), porunca de a face o propoziţie indicativă adevărată (e.g. 'Faceţi propoziţia "Jones va închide imediat uşa sau va aşeza în poziţia adecvată semnul de interzicere a intrării" adevărată'). Aceasta însă nu trebuie interpretată ca o admitere a 'priorităţii' logice a modului indicativ (orice ar putea însemna aceasta); căci putem face acelaşi lucru şi în sens invers – e.g. spunând în loc de 'Jones a închis uşa la ora 5 p.m.', 'Porunca [reală sau imaginară] "Să închidă Jones uşa la ora 5 p.m." a fost înfăptuită'. Singura restricţie a acestui procedeu se datorează faptului, pe care-l voi lua în discuţie mai târziu (12.4), că modul imperativ este mult mai puţin bogat decât cel indicativ, în special în timpuri.

Modurile indicativ şi imperativ au de asemenea în comun, datorită elementului frastic comun, tot ceea ce are legătură cu referinţa lor la stări de lucruri reale sau posibile. Există o stare de lucruri posibilă la care se referă frastic-ul 'Închiderea uşii de către tine în viitorul imediat'. Această referinţă nu este afectată de ceea ce urmează după ea. Atât imperativele cât şi indicativele trebuie să se refere la stările de lucruri despre care sunt ele. Aceasta înseamnă că imperativele, ca şi indicativele, pot suferi de maladia asupra căreia atrăgea atenţia aşa-numita teorie verificationistă a înţelesului; căci această maladie, fiind o maladie a frastic-ului, nu are nimic de-a face cu enunţurile ca atare; cei care au crezut aceasta s-au înşelat. Una dintre căile prin care o propoziţie poate eşua să semnifice ceva este ca ea să nu se refere la nicio stare de lucruri identificabilă. Astfel, propoziţiile 'Absolutul este verde' şi 'Lăsaţi ca Absolutul să fie făcut verde' sunt lipsite de înţeles din acelaşi motiv, anume că nu ştim la ce se referă 'Absolutul care este verde'. Din acelaşi motiv, propoziţiile pot să nu fie înţelese de o persoană, deşi să aibă o semnificaţie deplină pentru o alta; astfel porunca '*Învergaţi'* este fără înţeles pentru cei care nu ştiu în ce constă învergarea[139]. Ar fi neoportun dacă criteriul verificaţionist ar fi gândit pentru a contesta semnificaţia tuturor propoziţiilor în afara celor indicative – ca şi cum 'Închide uşa' ar fi la fel de lipsit de înţeles precum 'Cicăleşte bubuitura' (*Frump the bump*).

Există o altă maladie la care atât imperativele, cât şi indicativele, sunt predispuse, datorită prezenţei conectorilor logici în frastic-ul amândoura. Aceasta se numeşte, în cazul indicativelor, auto-contradicţie; iar termenul este aplicabil şi imperativelor. Poruncile, ca şi enunţurile, se pot contrazice între ele. Chiar dacă acesta nu este modul

[139] Termen marinăresc: a fixa pânza pe o vergă. (N.trad.)

normal de a ne exprima, îl putem adopta; căci trăsătura asupra căreia el atrage atenţia în cazul poruncilor este identică cu cea pe care o numim în mod normal contradicţie. Să luăm în considerare următorul exemplu preluat din autobiografia Lordului Cunningham[140]. Amiralul şi căpitanul unui crucişător ţipă aproape simultan la cârmaci, pentru a evita coliziunea, unul 'Mult la babord', celălalt 'Mult la tribord'. Lordul Cunningham se referă la aceste două ordine ca fiind 'contrare'; şi aşa şi sunt, într-un sens propriu-zis aristotelic[141]. Rezultă că aceste două ordine se contrazic unul pe celalalt în sensul că o conjuncţie a lor este autocontradictorie; relaţia dintre ele este aceeaşi cu cea dintre cele două predicţii 'Vei vira imediat mult spre babord' şi 'Vei vira imediat mult spre tribord'. Bineînţeles, unele ordine pot fi contradictorii fără să fie contrare; contradictoria simplă a lui 'Închide uşa' este 'Nu închide uşa'.

S-ar putea susţine că legea terţului exclus nu se aplică poruncilor. Aceasta, totuşi, este o greşeală dacă se presupune că poruncile au ceva aparte din acest punct de vedere. Este destul de clar că dacă nu spun 'Închide uşa' aceasta nu mă constrânge logic să spun 'Nu închide uşa'. Pot spune 'Poţi fie să închizi uşa, fie să nu închizi uşa'; sau pot să nu spun nimic. Şi, în mod similar, dacă nu spun 'Tu vei închide imediat uşa' aceasta nu mă constrânge logic să spun 'Tu nu vei închide imediat uşa'. Pot să spun 'E posibil că tu vei închide imediat uşa şi e posibil că tu nu vei închide imediat uşa', sau pot să nu spun nimic. Dar dacă sunt întrebat 'Vei închide imediat uşa sau nu?' trebuie să răspund, datorită termenilor în care e pusă întrebarea, fie cu 'Tu vei închide imediat uşa', fie cu 'Tu nu vei închide imediat uşa', asta dacă nu refuz să răspund cu totul la întrebare. 'E posibil că tu vei' nu e un răspuns la această întrebare. Similar, dacă sunt întrebat 'Să închid uşa sau nu?' trebuie să răspund, dacă e să răspund, fie cu 'Închide-o', fie cu 'Nu o închide'. Adevărul e că limbajul nostru posedă moduri de exprimare trivalente şi moduri de exprimare bivalente; iar aceste două moduri de exprimare sunt disponibile atât la modul indicativ cât la cel imperativ.

O altă cale de a arăta că imperativele simple sunt în mod normal bivalente este să evidenţiem faptul că sfatul (dat unui şahist) 'La următoarea mişcare, fie mută regina fie nu muta regina' este analitic (definesc acest termen mai jos (3.3)). El nu-i oferă

---

[140] Viscount Cunningham, *A Sailor's Odyssey*, p. 162
[141] *Categorii*, 6a, 17

jucătorului absolut nici o instrucţiune pozitivă privitor la ceea ce are de făcut, tot aşa cum propoziţia 'Plouă sau nu plouă' nu îmi spune nimic despre vreme[142]. Dacă logica imperativelor simple ar fi trivalentă, propoziţia citată nu ar fi analitică; ea nu ar exclude categoric o a treia posibilitate, anume aceea care constă în a nu mişca regina, dar nici a o mişca. Disjuncţiile de imperative de această formă nu sunt întotdeauna analitice; spre exemplu, 'Ori stai înăuntru, ori nu stai' se consideră că implică în mod firesc 'Nu sta în uşă'; dar aceasta nu are nimic de-a face cu imperativul ca atare; este o trăsătură a frastic-ului propoziţiei, aşa cum se observă făcând comparaţia cu propoziţia indicativă analoagă 'Ori vei sta imediat înăuntru, ori nu vei sta imediat înăuntru (nu vei sta imediat, ca un nehotărât, acolo în uşă)'.

2.4. Din faptul că poruncile se pot contrazice una pe alta rezultă că, pentru a evita auto-contradicţia, o poruncă, asemenea unui enunţ, trebuie să urmeze anumite reguli logice. Aceste reguli sunt regulile pentru utilizarea tuturor expresiilor conţinute în ea; în cazul câtorva expresii – aşa-numitele cuvinte logice (*logical words*) – aceste reguli sunt cele ce dau expresiilor întregul înţeles pe care îl au. Astfel, a şti înţelesul cuvântului 'toţi' înseamnă a şti că anumite lucruri nu pot fi spuse fără auto-contradictie, spre exemplu 'Toţi oamenii sunt muritori şi Socrate este om, iar Socrate nu este muritor'. Dacă cititorul va reflecta la felul în care ar putea el spune că o persoană cunoaşte înţelesul cuvântului 'toţi', el va vedea că singura modalitate în care o poate face este prin găsirea acelor propoziţii mai simple pe care consideră acea persoană că le antrenează (*entails*) propoziţiile care conţin cuvântul 'toţi'. 'Antrenare' este un cuvânt puternic, iar logicienii din ziua de azi se feresc să folosească astfel de cuvinte puternice; o discuţie completă a înţelesului său, mai ales în context matematic, ar ocupa multe pagini; dar pentru scopul meu actual, el poate fi definit cu destulă acurateţe astfel: O propoziţie P antrenează o propoziţie Q dacă şi numai dacă faptul că o persoană aprobă P dar dezaprobă Q este un criteriu suficient pentru a spune că persoana nu a înţeles una dintre propoziţii[143].

[142] Wittgenstein, *Tractatus*, 4. 461.

[143] Relaţiile de antrenare mai complicate, cum sunt cele din matematică, pot fi surprinse extinzând această definiţie după cum urmează: definiţia dată va fi considerată ca o definiţie a antrenării *directe* (*direct entailment*), iar antrenarea *indirectă* va fi definită ca având loc între două propoziţii P şi R atunci când există o serie de propoziţii Q_1, Q_2,...Q_n astfel încât P antrenează direct Q_1, Q_1 antrenează direct Q_2 , etc., şi Q_n antrenează direct R. Dar chiar şi aceasta s-ar putea să nu fie suficient de exact.

'Propoziţie' aici este o abreviere pentru 'propoziţie folosită de un vorbitor individual într-o ocazie particulară'; căci vorbitorii pot folosi cuvintele, în diferite ocazii, cu înţelesuri diferite, iar aceasta înseamnă că ceea ce este antrenat de ceea ce spun ei poate fi de asemenea diferit. Noi punem în evidenţă înţelesul celor spuse de ei întrebându-i ce anume consideră că antrenează remarcile lor[144].

Acum, cuvântul 'toţi', ca şi alte cuvinte logice, sunt folosite în porunci, dar şi în enunţuri. Rezultă că trebuie să existe relaţii de antrenare şi între porunci; căci altfel ar fi imposibil să dăm vreun înţeles acestor cuvinte care sunt folosite în ele. În caz că ar trebui să aflăm dacă o persoană cunoaşte înţelesul cuvântului 'toate' din 'Du toate cutiile la gară', atunci ar trebui să aflăm dacă ea a realizat faptul că o persoană care a aprobat această poruncă, precum şi enunţul 'Aceasta este una dintre cutii', dar totuşi a refuzat să aprobe porunca 'Du aceasta la gară', putea face aşa ceva numai dacă nu a înţeles una dintre aceste trei propoziţii. Dacă acest fel de test ar fi inaplicabil, atunci cuvântul 'toţi' (atât în imperative cât şi în indicative) ar fi complet lipsit de sens. Putem aşadar spune că existenţa în limbajul nostru a propoziţiilor universale la modul imperativ este în sine o dovadă suficientă că limbajul nostru admite relaţii de antrenare în care cel puţin un termen este o poruncă. Dacă 'antrenează' este cuvântul ce trebuie folosit pentru aceste relaţii, aceasta este doar o chestiune de convenienţă terminologică. Eu propun să-l folosim astfel[145].

[144] Pentru unele indicaţii privitoare la felul în care pot fi definite simbolurile logice în termeni de relaţii de antrenare a propoziţiilor care le conţin, vezi K. R. Popper, 'New Foundations for Logic', *Mind*, lvi (1947), 193, şi 'Logic without Assumptions', *Aristotelian Society* xlviii (1946-7), 251.

[145] Motivele pentru care mulţi au dorit să nege că poruncile pot antrena sau să fie antrenate sunt în principal istorice. Dar Aristotel vorbeşte atât de silogisme practice cât şi de silogisme teoretice (*Despre mişcarea animalelor*, 701a, 7 ff., *Etica nicomahică*, 1144a, 31). El a tratat premisa majoră a celor dintâi ca pe o propoziţie gerundivă sau de tip 'trebuie' sau altfel, dar pare să nu fi realizat niciodată cât de diferite sunt aceste forme de indicativele normale. Mai mult, spune el, concluzia este o acţiune (nu un imperativ care să impună o acţiune). El găseşte principala diferenţă logică dintre raţionarea practică şi cea teoretică nu în caracterul prescriptiv al celei dintâi (pe care, de altfel, îl recunoaşte), ci în faptul că, trebuind să conchidă într-o acţiune, ea trebuie să se refere la particulari contingenţi, ceea ce silogismele teoretice (din motive pe care ar trebui să le punem la îndoială) nu sunt lăsate de el să o facă (*Etica nicomahică*, 1129b 19 ff., 1140a 31 ff., 1147a 2). Aceasta l-a condus spre a conferi un statut logic inferior inferenţelor practice, deşi acestea sunt fundamentale în întreaga sa teorie etică; şi elaborarea lor a fost în mod straniu neglijată. Este interesant faptul că definiţia sa generală a silogismului, deşi întotdeauna dată într-un context indicativ, este formulată uneori (deşi nu întotdeauna) într-o formă care s-ar putea aplica la fel de bine şi imperativelor: 'Silogismul constă în a spune, date fiind anumite lucruri, altceva ce rezultă în mod necesar din ele' (*Respingerile sofistice*, 161a; cf. *Topica*, 100a 25, *Analiticile prime*, 24b 18)

Am dat, în articolul citat, un număr de exemple de antrenări ale căror concluzii sunt porunci. Pare posibil, în principiu, de vreme ce cuvintele logice obişnuite apar în frastic-ul imperativelor, să reconstruim calculul propoziţional obişnuit numai în termeni de frastic, şi apoi să-l aplicăm atât la indicative cât şi la imperative, adăugând pur şi simplu neustic-ul potrivit[146]. Ar rămâne de stabilit până la ce punct ar corespunde limbajului nostru obişnuit calculul astfel reconstruit; aceasta este o problemă familiară în cazul logicii indicative, iar soluţia sa depinde de cercetarea răbdătoare a faptului dacă semnele logice din calcul sunt supuse aceloraşi reguli care determină înţelesul cuvintelor logice pe care le folosim în vorbirea normală. S-ar putea descoperi că vorbirea obişnuită are un număr de reguli diferite pentru utilizarea cuvintelor 'dacă', 'sau', etc. în contexte diferite; în particular, folosirea lor în contexte indicative poate diferi de folosirea lor în contexte imperative. Toate acestea sunt chestiuni care trebuie cercetate; dar ele nu afectează în nici un fel principiul potrivit căruia noi putem studia logica propoziţiilor imperative cu aceeaşi încredere cu care o studiem pe cea a indicativelor, cu condiţia fie să aflăm care sunt regulile, fie să stabilim care trebuie să fie ele. Nici aici, ca nicăieri de altfel, nu se poate pune problema unor 'logici rivale', ci numai a unor reguli alternative de determinare a utilizării (i.e. a relaţiilor de antrenare) semnelor noastre logice; este tautologic să spunem că atâta timp cât continuăm să folosim cuvintele cu acelaşi sens, relaţiile lor de antrenare vor rămâne aceleaşi[147].

2.5. Nu trebuie să intrăm aici în asemenea complicaţii. Vom avea nevoie, în acest demers, să luăm în considerare numai inferenţa de la propoziţii imperative universale, alături de premise minore indicative, la concluzii imperative singulare. Am dat deja un exemplu de asemenea inferenţă şi am susţinut că, dacă ar fi imposibil să facem astfel de inferenţe, atunci cuvântul 'toţi' nu ar avea nici un înţeles în porunci. Dar acest tip de inferenţă ridică o dificultate suplimentară, deoarece una din premise este la indicativ şi una la imperativ. Inferenţa este:

---

[146] O încercare în acest sens a fost deja făcută de A. Hofstadter şi J. C. C. McKinsey, 'On the logic of Imperatives', *Philosophy of Science*, vi, (1939), 446 ff.; dar vezi comentariile lui A. Ross, 'Imperatives and Logic', ibid. xi (1944), 30 ff.

[147] Pentru o discuţie despre posibilele diferenţe dintre logica imperativă şi cea indicativă, vezi G.H. von Wright, 'Deontic Logic', *Mind*, ix (1951); este important de înţeles că logica imperativă *modală* este la fel de diferită de logica imperativelor simple ca şi în cazul modului indicativ.

Du toate cutiile la gară

Aceasta este una dintre cutii

∴ Du-o pe aceasta la gară

S-ar putea întreba cum vom şti, date fiind două premise aflate la moduri diferite, la ce mod trebuie să fie concluzia. Problema efectului pe care-l are asupra inferenţei forma premiselor şi a concluziei a fost ignorată de logicieni, care nu au privit dincolo de modul indicativ; deşi nu există nici un temei pentru care s-o fi ignorat; căci cum putem noi demonstra că dintr-un set de premise indicative e necesar să tragem o concluzie care să fie tot la indicativ? Dar dacă privim relaţiile de antrenare ale logicii obişnuite, aşa cum fac eu, ca relaţii între frastic-ul propoziţiilor, problema devine presantă. Dat fiind că temeiul validităţii silogismului de mai sus este acela că frastic-ul 'Ducerea de către tine a tuturor cutiilor la gară şi aceasta fiind una dintre cutii' şi frastic-ul 'Ne-ducerea de către tine a acesteia la gară' sunt logic inconsistenţi unul în raport cu celălalt datorită regulilor logice care guvernează utilizarea cuvântului 'toţi', date fiind aşadar toate acestea, cum vom şti că nu am putea adauga neusticul într-un mod diferit de cel de mai sus? Am putea scrie, de exemplu:

Du toate cutiile la gară

Aceasta este una dintre cutii

∴ Tu o vei duce pe aceasta imediat la gară

şi să numim aceasta un silogism valid, ceea ce evident nu este.

Am să enunţ mai întâi două dintre regulile care par să guverneze această chestiune; putem amâna pentru mai târziu problema justificarii lor. Regulile sunt:

(1) Nici o concluzie indicativă nu poate fi obţinută în mod valid dintr-o mulţime de premise care nu pot fi obţinute în mod valid doar din indicativele aflate printre ele.

(2) Nici o concluzie imperativă nu poate fi obţinută în mod valid dintr-o mulţime de premise care nu conţine cel putin un imperativ.

Numai cea de-a doua regulă ne va interesa în acest demers. Există o aparentă excepţie foarte importantă de la această regulă, aşa-numitul 'imperativ ipotetic', despre care voi vorbi în capitolul următor. Pentru moment, vom lua regula aşa cum este. Ea are o importanţă profundă pentru etică. Acest lucru va deveni mai clar dacă voi face lista unor argumente etice faimoase ce par să fi fost întemeiate, voit sau nu, pe ea. Dacă admitem, aşa cum am să susţin mai târziu, că trebuie să fie parte a funcţiei unei judecăţi morale să prescrie sau să ghideze alegerile, cu alte cuvinte să antreneze (*entail*) un răspuns la o întrebare de forma 'Ce să fac?' – atunci devine clar, din cea de-a două regulă enunţată, că nici o judecată morală nu poate fi un pur enunţ factual. Pe aceast fundament se bazează, indirect, respingerea de către Socrate a definiţiei lui Cephalos a dreptăţii ca fiind 'a spune adevărul şi a restitui tot ceea ce ai primit de la altcineva', ca şi a tuturor modificărilor ulterioare pe care le-a adus Polemarchos acestei definiţii[148]. Aristotel a făcut în mod indirect apel la această regulă atunci când a întreprins ruptura sa decisivă cu platonismul, respingănd Ideea de Bine; el oferea, printre alte temeiuri, şi anume acela că dacă ar exista o astfel de Idee, propoziţiile despre ea nu ar fi regulative (*action-guiding*) ('aceasta nu ar fi un bine pe care ai putea să-l faci să existe prin acţiune')[149]. În locul unui bine factual, deja existent, cognoscibil printr-un fel de observaţie suprasensibilă, Aristotel pune un 'bine realizabil prin acţiune' sau, cum îl numeşte adesea, un 'scop'; aceasta înseamnă că el recunoaşte implicit că, dacă a spune că ceva este bine înseamnă a ghida acţiunea, atunci aceasta nu poate să constea doar într-un enunţ despre un fapt cu privire la lume. Majoritatea detaşărilor sale etice faţă de Platon aici îşi găsesc originea.

Tot în această regulă logică se află baza celebrei observaţii a lui Hume asupra imposibilităţii de a deduce o *propoziţie de tip ' trebuie' (ought-proposition)* dintr-o serie de *propoziţii de tip 'este' (is-proposition)* – observaţie care, după cum a spus el însuşi pe bună dreptate, 'ar submina toate sistemele vulgare de moralitate', nu numai pe acelea ale timpului sau[150]. Şi Kant s-a bazat pe această regulă în polemica sa împotriva 'heteronomiei voinţei ca izvor al tuturor principiilor greşite ale moralităţii'. Acolo el spune 'Dacă voinţa... trecând dincolo de sine, caută această lege în natura vreunuia din

[148] Platon, *Republica*, 331c ff.
[149] *Etica nicomahică*, 1096b 32
[150] *Treatise*, iii. 1, i

obiectele ei - rezultatul este întotdeauna heteronomie'[151]. Motivul pentru care principiile morale heteronome sunt greşite este acela că dintr-o serie de propoziţii indicative despre 'natura vreunuia din obiectele ei' nu poate fi derivată nici o propoziţie imperativă despre ceea ce trebuie făcut şi, prin urmare, nici vreo judecată morală.

În vremuri mai recente, această regulă a fost punctul de pornire a renumitei 'respingeri a naturalismului' a profesorului G. E. Moore, după cum vom vedea mai târziu (11. 3). A fost de asemenea punctul de pornire al atacului lui Prichard asupra lui Rashdall[152]. Prichard argumentează într-adevăr că binele unei situaţii (pe care atât el, cât şi cei pe care îi combate, îl consideră ca pe un fapt despre acea situaţie) nu constituie prin el însuşi un temei pentru care ar trebui să încercăm să producem acea situaţie; avem nevoie şi de ceea ce el numeşte (câteodata derutant) 'sentimentul imperativităţii sau al obligaţiei care e stârnit de gândul acţiunii în care el îşi are originea'. Într-adevăr, dacă cuvântul 'bine' este tratat în modul în care l-au tratat mulţi intuiţionişti, acest argument este perfect valid; căci propoziţiile conţinând cuvântul astfel înţeles nu vor fi veritabile judecăţi evaluative, pentru că nici un imperativ nu poate fi derivat din ele[153]. Dar această obiecţie se aplică nu numai teoriei intuiţioniste a 'binelui', ci şi tuturor celor care insistă pe caracterul strict factual al judecăţilor morale; ea se aplică lui Prichard însuşi. Profesorul Ayer[154] foloseşte un argument împotriva intuiţioniştilor în general care se bazează pe această regulă fundamentală. Dar în toate aceste cazuri apelul la regulă este numai implicit. Cunosc numai două locuri în care regula este formulată explicit; în primul ea este folosită de Poincaré[155] care, totuşi, recurge la ceea ce mie mi se pare o utilizare nelegitimă a ei, după cum va fi fost evident din argumentul anterior; în al doilea este vorba de profesorul Popper. Popper[156] se referă pe bună dreptate la această regulă ca la "achiziţia poate cea mai simplă şi mai importantă cu privire la etică". O judecată nu este morală dacă nu furnizează, fără alte premise imperative, un temei pentru a face ceva.

[151] *Întemeierea metafizicii moravurilor*, 1995, p. 250
[152] *Moral Obligation*, p. 4
[153] Pentru un punct de vedre similar cf. W. K. Frankena în *The Philosopy of G.E. Moore*, ed. P. Schilpp, p. 100.
[154] 'On the Analysis of Moral Judgements', *Horizon*, Sept. 1949, 177 ff.
[155] *Dernieres pensées*, p. 225
[156] 'What can Logic do for Philosophy?', *Aristotelian Society*, Supplementary vol. xxii, 154; cf. *The Open Society*, ii, 51 ff.

Traducere de Dorin Sfrijan

3
Inferenţa

3.1. Regula conform căreia un imperativ nu poate apărea în concluzia unei inferenţe valide decât dacă există cel puţin un imperativ în premise poate fi confirmată recurgând la consideraţii logice generale. Căci actualmente este în general acceptat ca adevărat prin definiţie faptul că (vorbind cu aproximaţie pentru început) nimic nu poate apărea în concluzia unei inferenţe deductive valide care să nu fi existat implicit în conjuncţia premiselor, în chiar înţelesului lor. Rezultă că, dacă există un imperativ în concluzie, e necesar nu numai ca *vreun* imperativ oarecare să apară şi în premise, ci chiar ca acel imperativ să existe implicit în acestea.

Cum aceste consideraţii au importante consecinţe asupra filosofiei morale ar fi foarte bine dacă le-am analiza mai în amănunt. Puţini mai cred acum, aşa cum pare să o fi făcut Descartes, că putem ajunge la concluzii ştiinţifice asupra unor chestiuni de fapt, cum ar fi circulaţia sângelui, raţionând deductiv din principii prime evidente.[157] Lucrările lui Wittgenstein şi ale altora au făcut în mare măsură clare temeiurile pentru care este imposibil să facem acest lucru. S-a argumentat, în mod convingător după opinia mea, că orice inferenţă deductivă are un caracter analitic; aceasta înseamnă că funcţia unei inferenţe deductive nu este de a obţine din premise „ceva în plus” care nu e conţinut implicit în ele (chiar dacă asta avea în vedere Aristotel (2.4)), ci de a explicita ceea ce era implicit în conjuncţia premiselor. S-a arătat că aceasta este o consecinţă a chiar naturii limbajului; căci pentru a spune ceva suntem nevoiţi, aşa cum am văzut deja, să urmăm nişte reguli, iar aceste reguli – în special cele legate de utilizarea aşa-numitelor cuvinte logice, dar nu numai – înseamnă, în primul rând, că a spune ceea ce este în premisele unei inferenţe valide înseamnă a spune cel puţin ceea ce este în concluzie şi, în al doilea rând, că dacă ceva este spus în concluzie care nu a fost deja spus, implicit sau explicit, în premise, inferenţa este nevalidă. Nu putem spune că am priceput în totalitate înţelesul

[157] Cf. *Discourse on Method,* partea a V-a.

premiselor şi al concluziei decât dacă admitem validitatea inferenţei. Astfel, dacă cineva pretinde că admite că toţi oamenii sunt muritori şi că Socrate este om dar refuză să admită că Socrate este muritor, ar fi corect nu să îl învinuim de un anume fel de orbire logică, aşa cum s-a sugerat uneori, ci să spunem: „În mod sigur tu nu cunoşti înţelesul cuvântului «toţi»; pentru că dacă l-ai cunoaşte, ai fi ştiut *eo ipso* să faci inferenţe de acest fel".

3.2. Principiul tocmai stabilit nu este totuşi suficient de general pentru a acoperi toate cazurile. De exemplu, „$x = 2$" antrenează (*entails*) „$x^2 = 4$"; însă nu este corect să spunem că în a doua expresie nu s-a spus nimic care să nu fi fost spus deja în mod implicit în prima; asta pentru că a doua expresie conţine simbolul „la pătrat", iar pentru a înţelege „$x = 2$" nu trebuie să ştim nimic despre înţelesul acestui simbol. Va trebui, prin urmare, să spunem că nimic nu trebuie spus în concluzie care să nu fi fost spus implicit sau explicit şi în premise, *exceptând ceea ce se poate adăuga doar pe baza definiţiilor termenilor*. Această precizare este importantă pentru logica imperativelor; căci, aşa cum am prevenit cititorul, există un gen de concluzie imperativă care poate fi antrenată de o conjuncţie de premise pur indicative. Este vorba de aşa-numitul „imperativ ipotetic". Trebuie menţionat că nu orice imperativ care conţine o propoziţie condiţională (*conditional clause*) este „ipotetic" în acest sens. De exemplu, expresia „Dacă o propoziţie este neadevărată, atunci nu o formula", nu este „ipotetică" în sensul în care este folosită prin tradiţie expresia „imperativ ipotetic". Ce anume este un imperativ „ipotetic" poate fi clarificat cel mai bine prin exemple. Subiectul este atât de dificil încât nu pot să îl tratez în întregime; câteva explicaţii sunt totuşi necesare.

Consideraţi următoarea propoziţie:

> Dacă vrei să mergi la cea mai mare băcănie din Oxford, mergi la Grimbly Hughes.

Aceasta pare să rezulte din şi să nu spună mai mult decât:

> Grimbly Hughes este cea mai mare băcănie din Oxford.

Prima chestiune ce presupune clarificări este statutul cuvântului „vrei" (*want*). El nu înseamnă acelaşi lucru cu „a fi afectat de o stare recognoscibilă a sentimentului cunoscut ca dorinţă". Dacă aş fi superiorul unui ordin religios a cărui regulă prescrie renunţarea completă la orice dorinţă, nu aş putea spune unui ucenic: „Dacă doreşti să mergi (*if you have a desire to go*) la cea mai mare băcănie din Oxford, mergi la Grimbly Hughes", căci aceasta ar fi contrar regulii. Dar i-aş putea spune foarte bine: „Dacă vrei să mergi (*if you want to go*) la cea mai mare băcănie din Oxford, mergi la Grimbly Hughes"; căci aceasta a fost menită pur şi simplu să transmită o anumită informaţie, anume că băcănia cea mai mare este Grimbly Hughes. „Vrei" (*want*) este aici un termen logic şi stă, după cum vom vedea, pentru un imperativ în cadrul unei propoziţii subordonate. Aceasta este doar una dintre multele dificultăţi generate de tratarea propoziţiilor compuse cu cuvântul „a vrea" ca şi cum ar fi întotdeauna descrieri de stări mentale (1.3).

Să considerăm acum următoarea propoziţie:

Dacă toţi catârii sunt sterili, atunci acest animal este steril.

Aceasta este antrenată de propoziţia: „Acest animal este un catâr". Trebuie doar să cunoaştem înţelesul cuvântului „toţi" şi a celorlalte cuvinte folosite pentru a face această inferenţă. Trebuie să remarcăm că această inferenţă este validă pentru că o alta mai simplă este, la rândul ei, validă şi anume:

Toţi catârii sunt sterili.
Acest animal este un catâr.
$\therefore$ Acest animal este steril.

Forma mai complexă a inferenţei este obţinută luând premisa majoră de pe poziţia ei normală şi adăugând-o concluziei în interiorul unei propoziţii ipotetice (*hypothetical clause*).

Următoarea inferenţă poate fi şi ea tratată în acelaşi fel:

Du-te la cea mai mare băcănie din Oxford.

Grimbly Hughes este cea mai mare băcănie din Oxford.
∴ Du-te la Grimbly Hughes.

Aceasta devine apoi:

Grimbly Hughes este cea mai mare băcănie din Oxford.
∴ Dacă du-te la cea mai mare băcănie din Oxford, du-te la Grimbly Hughes.

În engleză, scriem această concluzie sub forma:

> Dacă vrei (*want*) să mergi la cea mai mare băcănie din Oxford, du-te la Grimbly Hughes.

Trebuie doar să cunoaştem înţelesul cuvântului „vrei” şi ale celorlalte cuvinte folosite în concluzie (inclusiv forma imperativă a verbului), pentru a face această inferenţă.

Un alt exemplu ar fi: „Daca vrei să-ţi strici amortizoarele continuă să conduci aşa cum o faci acum.” Aici, întreaga inferenţă ar fi:

Fă orice aduce la stricarea amortizoarelor.
Continuând să conduci aşa cum o faci acum va duce la ...
∴ Continuă să conduci aşa cum o faci acum.

Pentru a atrage atenţia într-un mod pregnant ascultătorului său asupra adevărului premisei minore, vorbitorul din exemplul nostru arată că stilul lui actual de a şofa ar fi o concluzie validă din această premisă minoră şi o premisă majoră pe care ascultătorul cu siguranţă nu o acceptă. În acest exemplu intră noţiunea de „mijloace care duc la un scop”; însă primul exemplu arată că aceasta poate să nu fie prezentă.

Alte forme de exprimare înrudite sunt:

Pentru a opri trenul, trage de manetă.
Condu cu viteză redusă sau vei avea un accident.

Neglijează schimbarea regulată a uleiului şi vei înjumătăţi durata de viaţă a maşinii.

Există un contrast evident între acestea trei; prima este neutră relativ la chestiunea dacă este în fapt cazul ca maneta să fie trasă sau nu; din acest motiv trebuie adăugată indicaţia „Amenda pentru folosirea abuzivă este 5£”. A doua nu este neutră; ea are aroma imperativului simplu, neipotetic, „Condu cu viteză redusă” iar „sau” ar putea fi înlocuit cu „căci dacă nu o faci”. A treia este o ciudăţenie; ca şi în cazul „Dacă vrei să îţi strici amortizoarele, continuă să conduci aşa cum o faci acum”, ea este ironică şi are în fapt menirea de a se opune propoziţiei „Neglijează schimbarea regulată a uleiului”. Ea este adaptată, omiţând numele firmei, după o reclamă actuală.

În măsura în care un imperativ este ipotetic, el are o forţă descriptivă în acelaşi fel în care o poate avea şi o judecată de valoare (7.1). A înţelege sau a furniza propoziţia ipotetică (*hypothetical clause*) este ceva asemănător cunoaşterii unui standard valoric pe pe care urmează să-l aplicăm. Nu este uşor de precizat în fiecare caz particular în care nu e inclusă efectiv o „dacă”-propoziţie („*if”-clause*), în ce măsură poate fi tratat imperativul ca ipotetic. Nu trebuie să presupunem că toate imperativele non-morale sunt ipotetice, întrucât aceasta este departe de adevăr. Instrucţiunile de operare ale aparatelor formează un caz-limită interesant. Vom spune oare că „Alimentaţi la o sursă cu tensiunea precizată în prospect” este ipotetic şi că ar trebui să înţelegem în continuare „dacă doriţi ca aspiratorul să cureţe carpetele dvs. fără a necesita reparaţii costisitoare”? E greu de răspuns la această întrebare; am putea foarte bine să înţelegem şi să urmăm instrucţiunea fără a cunoaşte scopul ei. Acest caz nu sugerează că nu ar exista o diferenţă între imperativele ipotetice şi cele neipotetice, ci doar că linia de demarcaţie este greu de trasat.

Ar fi probabil înşelător să spunem că imperativele ipotetice sunt „în realitate indicative”. E adevărat că ele au o forţă descriptivă şi pot fi antrenate de indicative; dar „x^2 = 4” este antrenat de „x = 2” şi totuşi nu vom spune că prima expresie nu este o ecuaţie de gradul doi. Aceasta nu ar fi inteligibil, de pildă, pentru cineva care nu cunoaşte simbolul „ridicării la pătrat”. Mai mult, acest simbol nu are aici un înţeles diferit de celelalte utilizări ale sale. În mod asemănător, „Dacă vrei să mergi la cea mai mare

băcănie din Oxford, du-te la Grimbly Hughes” nu este un indicativ; el nu va fi inteligibil pentru cineva care a învăţat înţelesul formelor verbale indicative, dar nu şi pe cel al formelor verbale imperative; iar cele din urmă nu au în el un înţeles special. Cea mai adecvată cale de a trata subiectul a fost sugerată de Kant: elementul imperativ dintr-un imperativ ipotetic este analitic („Cine voieşte (*wills*) scopul ... voieşte şi mijloacele”), întrucât imperativele din cele două părţi se neutralizează unul pe altul, dacă ne putem exprima astfel. El este un imperativ, dar, *qua* imperativ, e lipsit de conţinut; conţinutul pe care îl are este cel al premisei minore indicative din care e derivat.[158]

Se pot face aici două sugestii pentru cercetări ulterioare, care nu pot fi continuate în acest loc, legate de problema imperativelor ipotetice. Prima este aceea că „dacă” din interiorul lor are un statut logic oarecum diferit faţă de cel pe care-l are în propoziţii ca „Dacă o propoziţie este neadevărată, atunci nu o formula”. Dacă această propoziţie ar fi descompusă în frastic şi neustic, cred că „dacă” ar ţine de frastic; întreaga propoziţie ar putea fi redată astfel:

> În eventualitatea că o propoziţie e neadevărată, neformularea ei de către tine, te rog.

sau astfel:

> Neformularea de către tine a unor enunţuri neadevărate, te rog.

Însă în cazul imperativului ipotetic propriu-zis, clauza „dacă” va conţine ea însăşi un neustic imperativ, ascuns în verbul „a vrea” (*want*). Nu sunt încă sigur de modalitatea în care ar putea fi analizate cel mai bine astfel de propoziţii, însă înclin să cred că enunţuri diferite ar trebui analizate în moduri diferite, în funcţie de cât de complet „ipotetice” sunt. Dacă elementul categoric este cu totul sufocat, ca în „Dacă vrei să îţi strici amortizoarele, continuă să conduci aşa cum o faci în prezent”, o analiză metalingvistică devine tentantă:

[158] *Groundwork of the Metaphysics of Morals*, trad. H. J. Paton, pp. 84-85.

> Porunca „Continuă să conduci aşa cum o faci în prezent” poate fi inferată dintr-o premisă minoră factuală, care este adevărată, şi premisa majoră (la care în mod evident nu subscrii) „Fă orice ar duce la stricarea amortizoarelor”.

Însă această problemă este o parte a problemei mai generale, încă foarte neclară, a analizei propoziţiilor ipotetice în general.

A doua remarcă este aceea că relaţia dintre imperativele ipotetice şi elementul descriptiv din înţelesul judecăţilor de valoare va necesita multe cercetări ulterioare. Sugestia tocmai făcută, că unele imperative ipotetice ar putea fi analizate metalingvistic, are în mod evident repercusiuni asupra a ceea ce voi numi mai târziu utilizarea „între ghilimele” (*inverted-commas use*) a judecăţilor de valoare (7.5). Am putea anticipa fără riscuri că imperativele ipotetice se vor dovedi la fel de subtile, flexibile şi variate în ce priveşte logica lor precum sunt utilizările descriptive ale cuvintelor valorice.

3.3. Să lăsăm însă acest subiect dificil şi să ne întoarcem la Descartes. Consideraţiile asupra inferenţei pe care le-am rezumat la începutul acestui capitol intenţionează să arate că procedura carteziană, atât în ştiinţă cât şi în morală, este sortită de la bun început eşecului. Dacă ştiinţa îşi propune să ne ofere concluzii de substanţă despre fapte, atunci, dacă metoda sa este deductivă, aceste concluzii e necesar să fie prezente implicit în premise. Aceasta înseamnă că, înainte de a înţelege pe deplin înţelesul principiilor noastre prime carteziene, va trebui să ştim că ele (plus doar definiţiile termenilor) antrenează propoziţii (*propositions*) variate cum ar fi aceea că toţi catârii sunt sterili, că inima omului este situată în partea stângă a corpului sau că soarele se află la atâtea mile depărtare de Pământ. Însă dacă toate aceste fapte sunt presupuse în principiile prime, cu greu am putea numi aceste principii evidente de la sine. Noi descoperim astfel de fapte măcar în parte prin observaţii şi nici un efort de a raţiona din axiome nu se poate substitui acestor observaţii. Poziţia matematicii pure a fost mult dezbătută şi este încă neclarificată; cel mai potrivit pare să privim axiomele matematicii pure şi ale logicii ca definiţii ale termenilor folosiţi în ele. Însă în orice caz, ceea ce putem spune e că dacă o ştiinţă pretinde să ne dezvăluie fapte de felul celor de mai sus, ea

nu se poate baza, aşa cum o face matematica pură, pe raţionamente deductive şi pe nimic altceva. Descartes a fost cel care a făcut greşeala de a include în matematica pură subiecte care au o cu totul altă natură.

Din faptul că deducţia, fie ea în forma matematicii pure, fie în cea a logicii, nu poate lua locul observaţiei, nu rezultă că ea ar fi total nefolositoare ca însoţitor al observaţiei. Ştiinţa face uz de expresii care ar deveni cu totul lipsite de înţeles dacă nu am putea face deducţii. Propoziţia „Există o greutate de trei grame pe balanţă şi nimic mai mult” ar fi lipsită de înţeles pentru cineva care nu ar putea deduce din ea „Există o greutate de un gram pe balanţă, şi încă una, şi încă una, şi nimic mai mult” şi viceversa.

Aceleaşi consideraţii sunt adevărate şi în cazul eticii. Multe dintre teoriile etice care au fost propuse în trecut ar putea fi numite pe bună dreptate „carteziene”; altfel spus, ele încearcă să deducă datorii particulare dintr-un principiu prim evident de la sine. Deseori se admit şi observaţii factuale printre premise; dar acest lucru nu afectează argumentul meu, deşi face ca teoriile care admit aşa ceva să fie incomplet „carteziene”. O procedură carteziană în morală este la fel de iluzorie ca şi în ştiinţă. Dacă am putea susţine, aşa cum voi arăta ulterior, că un raţionament moral evaluativ atent e necesar să aibă ca produs final un imperativ de forma „Fă cutare şi cutare”, urmează că principiile sale e necesar să fie de aşa natură încât să putem deduce din ele astfel de imperative particulare în conjuncţie cu anumite premise minore factuale. Dacă, spre exemplu, un sistem etic mă constrânge să nu spun acest lucru particular care este fals, principiile sale trebuie să conţină în mod implicit sau explicit un imperativ conform căruia ceea ce e fals nu trebuie spus în situaţii precum aceea în care mă aflu acum. În mod similar, ele trebuie să conţină alte imperative care să îmi prescrie conduita în tot felul de circumstanţe, previzibile sau neprevizibile. Dar este indiscutabil (*obvious*) că o asemenea mulţime de principii nu pot fi evidente de la sine (*self-evident*). Nu este mai uşor, ci mai greu să aprobi (*assent to*) o prescripţie foarte generală de tipul „Nu spune niciodată ceva fals”, decât să aprobi porunca particulară „Nu spune acest lucru particular care e fals”, la fel cum este mai greu şi mai riscant să adopţi ipoteza că toţi catârii sunt sterili decât să accepţi faptul indubitabil că acest catâr, care tocmai a murit, nu are nici o progenitură. Decizia de a nu spune niciodată ceea ce e fals presupune o decizie anterioară cu privire la un mare număr de cazuri particulare, ştiind despre ele doar faptul că sunt, toate, cazuri în

care se spune ceva fals. Nu e vorba desigur de o cazuistică de un gen inacceptabil care să ne facă să evităm să ne angajăm în această manieră. Este cât se poate de adevărat că în condiţiile în care am avut experienţa luării unor astfel de decizii vom fi capabili până la urmă să acceptăm principiul general. Să presupunem însă că am fi puşi pentru prima oară în faţa dilemei „Să spun acum ceva ce e fals?” şi că nu avem la îndemână decizii trecute, ale noastre sau ale altora, care să ne ghideze. Cum ar trebui să rezolvăm chestiunea? Cu siguranţă că nu prin inferenţă dintr-un principiu general evident de la sine cum ar fi: „Nu spune niciodată ceva fals”; căci dacă nu am fost în stare să decidem dacă să spunem ceva fals nici măcar în aceste circumstanţe particulare, cum am putea oare fi în stare să decidem dacă să spunem ceva fals într-un număr nelimitat de circumstanţe ale căror detalii ne sunt cu totul necunoscute, cu excepţia unuia, anume că ele sunt, toate, cazuri în care se spune ceva fals?

Aceeaşi idee poate fi formulată şi în alt mod. Este un principiu acceptat al logicii faptul că dacă o propoziţie (*proposition*) antrenează o alta, atunci negaţia celei de-a doua antrenează negaţia celei dintâi. Este de asemenea valid un principiu analog, ceva mai tare, anume acela conform căruia dacă ştiu că o propoziţie (*proposition*) antrenează o alta, atunci a te îndoi de aprobarea celei de-a doua înseamnă *eo ipso* a te îndoi de aprobarea primeia. Dacă ştiu, de exemplu, că propoziţia „Toţi catârii sunt sterili şi acesta este un catâr” antrenează propoziţia „Acesta (catâr) este steril”, urmează că, dacă mă îndoiesc să aprob propoziţia „Acesta (catâr) este steril”, atunci e necesar să mă îndoiesc să aprob propoziţia „Toţi catârii sunt sterili şi acesta este un catâr”; iar aceasta înseamnă că e necesar ca eu să mă îndoiesc fie de „Toţi catârii sunt sterili”, fie de „Acesta este un catâr”. Acum, dacă vom aplica un raţionament paralel cazului nostru cu privire la a spune ceea ce e fals, atunci vom obţine următorul rezultat. Deoarece eu mă îndoiesc, *ex hypothesi*, dacă să formulez sau nu acest enunţ fals, eu trebuie să mă îndoiesc dacă să aprob porunca „Nu formula acest enunţ”. Dar dacă mă îndoiesc în legătură cu această poruncă, e necesar *eo ipso* să mă îndoiesc fie de premisa factuală „Acest enunţ este fals” (iar această alternativă e exclusă *ex hypothesi*), fie, aşa cum e necesar să se întâmple, de premisa imperativă „Nu spune niciodată ceva fals”. Rezultă că nici un principiu general nu poate fi evident de la sine dacă e să fie de folos în cazul deciziilor privind anumite chestiuni particulare în legătură cu care avem îndoieli.

Imposibilitatea unui sistem etic „cartezian” poate fi dovedită şi într-un alt fel, asemănător celui tocmai explicat. Nu este deloc clar ce s-ar putea înţelege prin numirea unei propoziţii (*proposition*), şi cu atât mai puţin a unui principiu general de conduită, evidente de la sine (*self-evident*). Dacă un astfel de principiu ar fi imposibil de respins în vreun sens, aceasta s-ar putea întâmpla, mi se pare, din una dintre următoarele două cauze. Mai întâi, s-ar putea spune că un principiu de conduită este imposibil de respins dacă respingerea sa e *auto-contradictorie*. Însă respingerea unui principiu poate fi auto-contradictorie numai pentru că acesta este analitic. Dar dacă este analitic, el nu poate avea nici un conţinut; el nu-mi poate spune să fac un lucru mai curând decât altul. Termenul „analitic”, pe care vom avea ocazia să îl folosim din plin, poate fi definit cu suficientă precizie astfel: o propoziţie e analitică dacă şi numai dacă fie (1) faptul că o persoană nu o aprobă (*dissents from it*) constituie un criteriu suficient pentru a spune că ea nu a înţeles ceea ce a vrut să spună vorbitorul (*the speaker's meaning*), fie (2) este antrenată (*entailed*) de o propoziţie (*sentence*) care este analitică în sensul (1). O propoziţie care nu este nici analitică, nici auto-contradictorie, se numeşte sintetică. Aceste definiţii nu sunt, desigur, exacte; o discuţie exhaustivă despre înţelesul termenilor „analitic” şi „sintetic” nu se încadrează în limitele acestei cărţi.

În al doilea rând, s-ar putea sugera că un principiu de conduită ar putea fi imposibil de respins în sensul că respingerea lui este o imposibilitate psihologică. Însă existenţa sau inexistenţa unei astfel de imposibilităţi este o chestiune contingentă; s-ar putea ca pentru *mine* să pară psihologic imposibil de respins un principiu pe care cineva mai experimentat sau mai sofisticat l-ar respinge fără nici o dificultate. Nu putem avea niciodată vreo justificare pentru asertarea faptului că nimeni nu poate respinge vreodată un principiu, decât dacă acel principiu este analitic. Mai mult, imposibilitatea psihologică de a respinge un principiu este un fapt despre constituţia psihicului uman; iar dintr-un fapt, sau din propoziţia indicativă ce îl redă, nu poate fi derivat nici un imperativ.

Este dezbătut, uneori, şi un al treilea gen de interpretare care mizează pe introducerea unui cuvânt valoric. Se sugerează astfel că, deşi este atât logic cât şi psihologic posibil să respingem un principiu, se poate ca respingerea sa să nu fie *raţională* (ar putea fi imposibil pentru o persoană raţională să-l respingă). Uneori, în locul lui „raţională” avem alte expresii cum ar fi „persoană matură din punct de vedere moral

sau educată moral” sau „judecător competent şi imparţial”. Toate acestea sunt expresii valorice. Va trebui deci să ne întrebăm: „Care ar putea fi criteriul pentru a decide dacă o persoană intră în una sau alta dintre aceste clase?” Este clar că nu putem spune că respingerea principiului este prin sine o dovadă că persoana care îl respinge nu este calificată în aceste sensuri, căci în acest caz criteriul nostru de evidenţă ar fi circular. Trebuie, prin urmare, să existe alte mijloace de a afla dacă o persoană este raţională. Dar problema dacă o persoană este raţională trebuie să fie ori o chestiune factuală, ori o chestiune valorică (ori o combinaţie a celor două). În cazul în care este o chestiune pur factuală, nu vom putea obţine concluzii imperative din premise factuale de tipul „Aşa şi aşa este raţional” sau „Cutare şi cutare crede că e imposibil de respins principiul conform căruia ...”. Dar dacă este exclusiv sau în parte o chestiune valorică, atunci fie răspunsul la ea este în vreun sens evident de la sine (caz în care criteriul nostru de evidenţă devine circular), fie avem cel puţin un element în cadrul raţionării care nu este nici factual, nici evident de la sine. Această a treia posibilitate va trebui, prin urmare, scoasă din discuţie.

Rezultă din aceste consideraţii că, dacă funcţia principiilor morale generale este de a ne reglementa conduita, i.e. de a antrena, în conjuncţie cu premise minore indicative, răspunsuri la întrebări de forma „Să fac sau să nu fac acest lucru particular?”, atunci aceste principii morale generale nu pot fi evidente de la sine. Dacă ar fi acceptată această concepţie cu privire la principiile morale (şi voi oferi în cele ce urmează temeiuri în acest sens), ea ne-ar furniza o respingere decisivă a unui mare număr de teorii etice. Să presupunem, de exemplu, că vom găsi un filosof care afirmă că este evident de la sine că noi trebuie să facem întotdeauna ceea ce ne dictează conştiinţa; va trebui să îi răspundem că, din moment ce ne îndoim deseori dacă să facem sau nu ceea ce ne spune conştiinţa, acest principiu nu poate fi evident de la sine. Şi chiar dacă nu am fi avut vreodată îndoieli asupra acestei chestiuni, acesta ar fi doar un fapt legat de psihicul nostru şi nu ar putea rezulta din el nici un fel de concluzii imperative. În exemplul ales, termenul „conştiinţă” trebuie, evident, luat ca numele unei manifestări psihologice identificabile. Dacă ea e transformată într-o întrebare valorică - dacă o anume manifestare psihologică este în realitate conştiinţa sau e Diavolul care a împrumutat vocea conştiinţei - atunci principiul devine subiectul paragrafului următor.

Teoriile etice de acest tip general îşi ascund de regulă caracterul eronat printr-un tertip despre care am putea spune câte ceva aici, deşi nu poate fi complet înţeles decât după discutarea logicii cuvintelor valorice. Dacă principiul general susţinut conţine un cuvânt valoric, el poate fi făcut să pară evident de la sine dacă e tratat ca analitic; iar apoi, când acelaşi cuvânt valoric apare în premisa minoră factuală, ea poate fi tratată ca şi cum ar fi descriptivă. Am putea, spre exemplu, aserta evidenţa de la sine (căci analitică) a principiului că trebuie să ne facem datoria; iar apoi am putea argumenta că am putea stabili care ne era datoria printr-un procedeu de descoperire a faptelor (e.g. consultând o facultate numită simţul datoriei sau, altfel, văzând căror genuri de acte le este aplicat în societatea noastră cuvântul „datorie” şi apoi numind aceste acte „datorii”). Ar rezulta din acest argument că am putea ajunge la concluzia „Trebuie să săvârşesc un act particular A” şi, de aici, la imperativul „Fă A”, pur şi simplu pe baza a doar două premise „Trebuie să ne facem datoria” şi „A este datoria mea”, prima fiind evidentă de la sine iar a doua factuală. Dar aceasta este o echivocare. Dacă „datorie” este un cuvânt valoric, atunci nu am putea decide care ne sunt datoriile prin simpla verificare a utilizării cuvintelor sau văzând dacă avem o anumită reacţie psihologică, ci numai prin luarea unei decizii morale. Pe de altă parte, dacă „datorie” ar fi tratat nu ca un cuvânt valoric ci ca însemnând fie „acel ceva faţă de care am o anumită reacţie psihologică recognoscibilă”, fie „acel ceva căruia numele de «datorie» îi este în mod uzual aplicat în societatea mea”, atunci principiul „Trebuie întotdeauna să ne facem datoria” nu ar mai fi evident de la sine.

3.4. Consecinţa tuturor acestor lucruri este mai curând alarmantă. În capitolul precedent am dat temeiurile pentru care putem susţine că nici un sistem moral ale cărui principii sunt privite ca pur factuale nu-şi poate îndeplini funcţia de a ne reglementa conduita. În prezentul capitol am arătat că nici un sistem moral care pretinde să se bazeze pe principii evidente de la sine nu poate îndeplini această funcţie. Acceptarea ambelor teze descalifică tot ceea ce Hume a numit „sistemele etice vulgare”. Se poate arăta că majoritatea eticienilor care au părut plauzibili celor ce i-au studiat superficial suferă de unul sau altul din aceste două defecte. Puţini autori mari, cum ar fi Aristotel, Hume sau Kant, pot fi priviţi ca reuşind să evite aceste defecte în principalele lor doctrine, deşi urme ale acestor defecte nu sunt greu de identificat pe alocuri şi în scrierile lor. Nu este

însă de mirare că primul efect al cercetărilor moderne de logică a fost să-i facă pe unii filosofi să renunţe la ideea că morala e o activitate raţională.

Scopul acestei cărţi este de a arăta că renunţarea lor a fost prematură. Însă efectele argumentului de mai sus sunt atât de catastrofale încât ne putem întreba „Nu cumva ai făcut problema insolubilă încă de la început? Nu există cumva un defect în argumetul tău, vreo dihotomie prea mult accentuată, vreun criteriu prea strict interpretat; n-am putea salva ceva de la distrugere dacă am fi mai puţin riguroşi?” În particular, ar putea exista obiecţii la felul în care folosesc eu termenul „antrenează” (*entail*). S-ar putea susţine că, deşi am arătat că în sensul strict al cuvântului judecăţile morale şi imperativele nu pot fi *antrenate* de premise factuale, există totuşi între ele o relaţie mai vagă (*looser*) decât antrenarea. Dl. S. E. Toulmin vorbeşte, de exemplu, de:

> un argument etic, format în parte din inferenţe logice (demonstrative), în parte din inferenţe ştiinţifice (inductive) şi în parte din genul de inferenţe specifice argumentelor etice, prin care trecem de la temeiuri factuale la o concluzie etică – ceea ce am putea numi în mod firesc inferenţă „evaluativă”.[159]

Deoarece am discutat deja în altă parte, într-o recenzie a cărţii lui Toulmin[160], versiunea sa a acestei doctrine, care evită cea mai rudimentară dintre erorile asupra cărora voi atrage atenţia, mă voi limita aici doar la nişte remarci generale cu privire la această abordare a problemei.

Să aruncăm mai întâi o privire la istoria acestui tip de teorie. Consider că este clar că originile sale imediate pot fi găsite în contestarea eticii ca ramură a filosofiei de către autorii şcolii verificaţioniste. Teoria îşi propune să apere etica de acest atac arătând că judecăţile etice sunt, până la urmă, propoziţii empirice în regulă, numai metoda verificării lor este diferită de, şi într-un sens mai vagă decât, cea a enunţurilor factuale obişnuite. Astfel ele sunt într-adevăr inferabile din observaţii cu privire la fapte, dar într-un sens mai vag.

Acest program este însă din start greşit conceput. Un enunţ, oricât de slab ar fi legat de fapte, nu poate răspunde la o întrebare de forma „Ce ar trebui să fac?”; numai o

159 *Reason in Ethics*, p. 38.

poruncă poate face acest lucru. Prin urmare, dacă vom insista că judecăţile morale nu sunt decât enunţuri factuale mai vagi, le vom anula posibilitatea să-şi îndeplinească principala lor funcţie, întrucât aceasta este funcţia de a ne reglementa conduita, iar ele pot face asta numai dacă sunt interpretate astfel încât să aibă o forţă imperativă sau prescriptivă. Deoarece nu mă ocup aici de judecăţile morale ca atare, voi amâna pentru mai târziu întrebarea „Care este legătura dintre forţa prescriptivă a judecăţilor morale şi funcţia descriptivă pe care o au ele de asemenea în mod firesc?” Aici mă ocup de problema mai fundamentală a ce feluri de raţionamente ar putea avea drept rezultat răspunsuri la întrebările de genul „Ce să fac?” Este clar că nu vom putea spune prea multe lucruri despre forţa prescriptivă a judecăţilor morale până când nu vom fi rezolvat mai întâi această chestiune mai fundamentală. Va fi pentru moment suficient să arătăm de ce o descripţie nu este şi nu poate fi niciodată prescripţie, deşi descripţia şi prescripţia pot fi combinate în aceeaşi judecată. Altfel spus, voi oferi temeiuri pentru a susţine că nu vom putea răspunde prin nici un fel de inferenţă, oricât de vagă, la întrebarea „Ce să fac?” plecând de la un set de premise care nu conţin, măcar implicit, un imperativ.

3.5. Am trei temeiuri pentru a susţine aceasta. Mai întâi, a susţine că o concluzie imperativă poate fi derivată din premise pur indicative conduce la reprezentarea chestiunilor de substanţă ca simple chestiuni verbale. În legătură cu aceasta ar fi interesant să examinăm greşeala analoagă a profesorului Carnap în legătură cu legile fizicii. Carnap a susţinut într-o vreme că prin adăugarea unor reguli de inferenţă adecvate la ceea ce el a numit P-limbaj (i.e. limbajul unei ştiinţe), s-ar putea arăta că enunţurile ştiinţei sunt adevărate doar în virtutea formei lor; iar a spune aceasta este echivalent cu a asimila aceste enunţuri cu ceea ce se numeşte în mod obişnuit enunţuri analitice – deşi însuşi Carnap le numeşte sintetice, utilizând cuvântul într-un sens special.[161] Aceasta pare a fi o modalitate elegantă de a arăta în ce fel se poate spune despre adevărurile ştiinţei că sunt necesare şi astfel să se rezolve mult discutata „problemă a inducţiei”. Dar dacă întrebăm „Care sunt aceste reguli speciale de inferenţă?”, devine inevitabil clar faptul că ele nu sunt decât legile ştiinţei într-o altă înfăţişare. Astfel, dacă avem o regulă de

[160] *Philosophical Quarterly*, i (1951), 372.
[161] *Logical Syntax of Language*, pp. 184-5.

inferenţă pe baza căreia putem trece de la „Acesta este un catâr” la „Acesta (catâr) este steril”, atunci, în mod evident, noua regulă nu va face decât să enunţe într-o formă nouă vechea lege „Toţi catârii sunt sterili”. Apare astfel întrebarea: „Este corect să tratăm o lege a ştiinţei ca şi cum ar fi o regulă de inferenţă?” Ar fi firesc să spunem că nu; şi aceasta pentru că, aşa cum opera profesorului Popper, deja menţionată, a arătat în mod convingător, se poate dovedi că regulile de inferenţă ale logicii obişnuite depind de definiţiile cuvintelor logice (2.4, n). Astfel, de exemplu, este parte a înţelesului termenului „toţi” faptul că noi putem infera din „Toţi catârii sunt sterili şi acesta este un catâr” enunţul „Acesta (catâr) este steril”. Dacă, prin urmare, vrem să asimilăm legile ştiinţei cu regulile de inferenţă, va trebui să arătăm că ele rezultă, de asemenea, doar din înţelesul cuvintelor folosite; de exemplu, va trebui să arătăm că temeiul pentru care putem trece de la „Acesta este un catâr” la „Acesta (catâr) este steril” are de-a face cu înţelesul cuvintelor „catâr” şi „steril”. Dar a spune aşa ceva înseamnă a te face vinovat de convenţionalism, ale cărui defecte au fost ilustrate, printre altele, în opera profesorului von Wright.[162] Propoziţia „Toţi catârii sunt sterili” ne spune ceva nu despre cuvinte, ci despre lume; şi, prin urmare, ea nu poate fi tratată ca definiţie, nici ca ceva analog unei reguli de inferenţă. Singurul gen de definiţie cu care poate fi ea asemănată cât de cât este definiţia „reală” a lui Aristotel sau cu o parte a unei definiţii după care, în realitate, una din proprietăţile catârilor este aceea că sunt sterili; oricât de improbabilă ar fi acceptarea acestui lucru de către convenţionalişti, definiţiile şi regulile lor de inferenţă trebuie tratate ca „reale” în acest sens dacă e să-şi îndeplinească sarcina pe care au primit-o.

Poziţia cu privire la conduită este similară. Concepţia pe care o atac susţine că având anumite reguli speciale de inferenţă putem spune că pot exista inferenţe de la un set de premise indicative la o concluzie imperativă. Dacă vom întreba „Care sunt aceste reguli speciale de inferenţă?” va deveni clar că ele nu sunt altceva decât vechile reguli de conduită sub o altă înfăţişare. Ceea ce în vechea situaţie apărea ca o premisă majoră imperativă reapare aici ca o regulă de inferenţă. Criteriul pe care îl sugerez pentru a cântări meritele celor două moduri de a pune problema este acelaşi cu cel de mai înainte. Să considerăm un exemplu. Să presupunem că spun „Nu spune aceasta pentru că e fals”. Vom reprezenta oare acest argument după cum urmează:

[162] *Logical Problem of Induction*, cap. iii.

S este fals.

∴ Nu spune S,

sau va trebui să adăugăm premisa majoră imperativă „Nu spune niciodată ceva fals”? Dacă acesta din urmă este cazul, inferenţa va fi validă în virtutea legilor logice obişnuite; însă dacă e vorba de primul caz, va trebui să avem o regulă specială de inferenţă care va fi tocmai această premisă majoră imperativă cu o funcţiune schimbată. Are oare importanţă pe care dintre alternative o alegem? Cu siguranţă că are dacă suntem preocupaţi să distingem între, pe de o parte, principiile generale ale conduitei noastre, care au conţinut şi ne spun să facem sau să ne abţinem să facem anumite acte pozitive în comportamentul nostru exterior şi, pe de altă parte, regulile logice, care nu sunt reguli ale comportamentului corect ci ale vorbirii şi gândirii corecte şi care nu sunt, dacă e să-l credem pe Popper, despre acţiunile noastre, ci despre înţelesurile cuvintelor utilizate.

Acelaşi argument poate fi adus şi împotriva unei teorii care reduce regulile de conduită la definiţii ale cuvintelor valorice; căci şi în acest caz argumentele despre modul în care s-ar cuveni să ne comportăm s-ar transforma în simple dispute verbale. Să presupunem că mă aflu în dispută cu un comunist asupra faptului dacă e cazul să fac un anume act A şi să presupunem că potrivit principiilor lui nu ar trebui să îl fac, pe când conform principiilor mele ar trebui. Un susţinător al tipului de teorie pe care îl atac ar putea trata disputa astfel: fiecare dintre cei care se află în dispută are o modalitate proprie de a verifica propoziţia „Trebuie să fac A în aceste circumstanţe”, iar aceste modalităţi diferă. Prin urmare, pentru a evita astfel de dispute, ar fi mai bine să substituim un termen ambiguu cu doi termeni neambigui; de exemplu, comunistul ar trebui să folosească termenul „trebuie_1” pentru conceptul guvernat de regulile sale de verificare, în timp ce eu voi folosi „trebuie_2” pentru conceptul *meu*. Problema este însă că între mine şi comunist chiar *există* o dispută şi nu doar o neînţelegere verbală; ne contrazicem în legătură cu ceea ce trebuie *să facem* (nu *să spunem*) şi, dacă el mă convinge, atunci conduita mea va fi substanţial diferită faţă de situaţia în care aş fi rămas neconvins.

3.6. Al doilea motiv pentru a obiecta la această abordare este acela că, dacă începem să introducem vaguitatea în modul nostru de a vorbi despre conduită, va trebui să clarificăm în ce constă această vaguitate (*looseness*), ceea ce pentru mine este greu de înţeles. Să presupunem de dragul argumentului că avem libertatea de a trata după plac principii de genul „Nu spune niciodată ceva fals” ca reguli de inferenţă; va trebui atunci să întrebăm în ce fel diferă aceste reguli de inferenţă de regulile obişnuite ale logicii. Am răspuns deja că ele diferă în acelaşi fel în care legile ştiinţifice diferă de cele ale logicii, primele fiind despre chestiuni de substanţă, nu despre cuvinte – deşi în acest caz chestiunile de substanţă nu sunt chestiuni de fapt, ci unele referitoare la ce s-ar cuveni să facem. Răspunsul oferit de genul de teorii pe care le critic acum este că aceste reguli de inferenţă sunt mai *vagi* decât cele ale logicii. Astfel, dacă spun „Aceasta este fals, dar spune-o” eu nu mă *contrazic*, ci doar încalc regula mai vagă conform căreia inferenţa

S este fals.
∴ Nu spune S.

este „în general” validă. S-ar putea argumenta în favoarea acestui mod de a trata problema arătând că noi spunem deseori „Nu spune S pentru că este fals”, iar aceasta se bazează probabil pe o inferenţă de tipul celei tocmai prezentate, numai că aceasta nu este de fapt o antrenare strictă (*strict entailment*) pentru că, în mod normal, nu s-ar putea spune că mă contrazic dacă spun „S este fals, dar spune S”.

Va trebui deci să cercetăm ce se înţelege atunci când se spune că o regulă este validă „în general”, dar nu în mod universal. Pare plauzibil să spunem că regula „Nu spune niciodată ceea ce e fals” este una de acest tip; căci, de fapt, noi considerăm că e bine să o urmăm în majoritatea cazurilor, dar credem că este la fel de bine să o încălcăm în cazuri excepţionale legate de, să zicem, diplomaţie, de câştigarea războaielor, de ocrotirea celor nevinovaţi în faţa criminalilor maniaci. Am în vedere cel puţin două moduri în care o regulă sau un principiu pot fi incomplet riguroase. Primul este acela în care o regulă stabileşte că un anumit gen de acţiune trebuie făcut în anumite circumstanţe, dar se înţelege că e suficient dacă aceasta are loc în marea majoritate a cazurilor; excepţiile sunt acceptate atâta timp cât nu sunt prea multe în raport cu numărul total al

cazurilor. Un exemplu de asemenea principiu ar fi acela că studenţii nu pot să-şi ia o săptămână liberă în timpul semestrului; desigur, dacă o dată sau de două ori în decursul întregii lui perioade de studenţie, un student, altfel eminent, îşi ia liber o perioadă, chiar şi o săptămână, noi nu credem că aceasta produce vreun prejudiciu; însă dacă el îşi ia liber în fiecare săptămână sau chiar în majoritatea săptămânilor, atunci va avea probabil necazuri serioase. Este clar că principiul despre a nu spune ceea ce e fals nu este de acest tip întrucât noi nu spunem „Nu contează că uneori spui lucruri false atât timp cât nu o faci prea des".

Caracterul specific al acestui tip de principii vagi este acela că excepţiile sunt limitate doar ca număr, nefiind determinate în alt mod. Cu condiţia ca studentul să nu îşi ia liber în mod constant, nu contează dacă el îşi alege pentru asta o anumită săptămână şi nu alta. Se lasă la alegerea lui, aşadar, când să facă excepţii de la principiu (dacă va face), cu condiţia ca ele să nu fie prea numeroase. Mai mult, decizia lui de a-şi lua liber această săptămână mai curând decât alta nu are nici un efect asupra principiului; nu creează un nou precedent pentru absenteism care să nu fi existat înainte. Am putea spune astfel că principiul este, *vis-à-vis* de excepţiile sale, static

Cu totul alta este situaţia cu celălalt gen de principiu „vag", căruia-i aparţine „Nu spune niciodată ceva fals". Aici excepţiile nu sunt limitate numeric, ci de specificul fiecărei clase particulare de instanţe. Noi nu zicem „Spune în general adevărul, dar nu contează dacă spui lucruri false uneori"; mai degrabă zicem „Spune în general adevărul, dar există anumite *clase* de cazuri în care principiul nu e valabil; de exemplu, ai putea spune lucruri false pentru a salva vieţi şi mai există alte excepţii pe care trebuie să înveţi să le recunoşti". Acest tip de principiu e cu totul diferit faţă de primul. Este adevărat că şi aici decizia e lăsată pe seama agentului în fiecare caz individual; el trebuie să decidă când e cazul să facă o excepţie şi când nu; dar ceea ce decide el este foarte diferit. Studentul care decide dacă să îşi ia liber o perioadă nu se întreabă dacă acesta este un caz ce aparţine clasei care trebuie tratată ca excepţională. În cazul primului gen de principiu nu există clase de cazuri excepţionale, există numai excepţii, care nu diferă semnificativ de cazurile în care principiul este respectat. Însă în cazul principiului „Nu spune ceea ce e fals", pentru a decide dacă să facem sau nu o excepţie, nu trebuie să ne gândim „Am încălcat oare mult prea târziu acest principiu?", ci „Există ceva în legătură cu acest caz

care îl face diferit faţă de cazurile obişnuite astfel încât să trebuiască să pun asemenea cazuri într-o clasă specială şi să le tratez ca excepţii?” Astfel, cu reguli de acest fel, chiar şi excepţiile sunt ceea ce voi numi decizii de principiu (*decisions of principle*), deoarece săvârşindu-le aducem de fapt modificări principiului. Există o relaţie dinamică între excepţii şi principiu.

Aceasta face vizibil faptul că dacă vom vorbi despre al doilea gen de principiu ca fiind vag vom săvârşi o mare eroare. Relaxarea conduitei e văzută în general ca un lucru rău şi ar fi periculos dacă filosofii ar lansa ideea că principiile de conduită sunt vagi; căci nu este de aşteptat ca o persoană obişnuită să distingă prea uşor în ce sens sunt ele numite vagi. În mod natural, ea va considera că sunt asemenea primului gen de principiu şi că, deoarece sunt vagi, nu trebuie să le urmeze de fiecare dată, atât timp cât face acest lucru suficient de des pentru a salva aparenţele. Însă în acest sens principiile noastre de conduită, ca şi majoritatea celor de abilitate (*skill*), nu sunt deloc vagi. Faptul că există excepţii la ele este nu atât semnul unei relaxări funciare, ci al dorinţei noastre de a le face pe cât posibil mai riguroase. Căci ceea ce facem noi atunci când acceptăm clase de excepţii nu este să slăbim principiul, ci să-l facem mai riguros. Să presupunem că pornim cu principiul de a nu spune niciodată ceva fals însă îl privim ca provizoriu şi recunoaştem că pot exista excepţii. Să presupunem apoi că hotărâm să facem o excepţie în cazul minciunilor spuse în vreme de război pentru a induce în eroare inamicul. Regula a devenit acum: „Nu spune niciodată ceva fals, cu excepţia perioadelor de război, pentru a induce în eroare inamicul”. Acest principiu, odată ce excepţia a fost făcută explicită şi a fost inclusă în formularea lui, nu este mai vag decât înainte, ci mai solid. Pentru o mare clasă de cazuri, cazuri în care anterior posibilitatea excepţiilor era lăsată deschisă şi trebuia să decidem în fiecare caz noi înşine, situaţia este acum reglementată; principiul statuează că în astfel de circumstanţe putem spune lucruri false.

Această prezentare simplificată a modului în care aducem modificări principiilor, admiţând clase de excepţii, acoperă doar acele cazuri în care principiul însuşi este formulat în asemenea cuvinte încât nu avem nici o îndoială cu privire la identificarea cazurilor care cad sub incidenţa lui. „Nu spune niciodată ceva fals” este un exemplu de astfel de principiu. Deseori, totuşi, principiile sunt formulate astfel încât devine imposibil să tratezi problema dacă un caz cade sub incidenţa lor ca pe o simplă problemă de fapt.

Deseori, deşi nu totdeauna, aceasta se datorează faptului că însuşi principiul conţine, pe lângă asemenea verbe imperative sau cuvinte valorice necesare formulării unui principiu al acţiunii, şi alte cuvinte valorice care ocupă locul ce este în mod normal ocupat de termenii pur descriptivi. De exemplu, am putea formula principiul nostru despre falsitate în alt fel: „Nu spune *minciuni*”. Am putea admite ulterior o excepţie în privinţa unor lucruri false, spuse nu cu intenţia de a induce în eroare, ci în alte scopuri, bunăoară pentru a amuza. Am putea zice apoi că a spune o poveste despre cineva despre care toţi ştiu că este *ben trovato* nu înseamnă *a minţi*. Putem spune aceasta deoarece „a minţi” nu înseamnă pur şi simplu a spune lucruri false, ci a spune lucruri false care sunt *blamabile*. Astfel, am putea face, şi uneori chiar facem, o distincţie între minciuni propriu-zie şi minciuni nevinovate; minciunile propriu-zise sunt toate blamabile; o minciună nevinovată este, pe de altă parte, conform *Oxford English Dictionary*, „un enunţ conştient fals care nu este considerat dăunător (*criminal*); un lucru fals care devine scuzabil sau lăudabil în virtutea intenţiei sale”. În toate cazurile de acest fel, modificarea principiului ia forma unei schimbări nu a formulării sale verbale efective, ci a condiţiilor sub care se pretinde că este aplicat principiul, cu alte cuvinte o schimbare a extensiunii cuvântului crucial sau, cum o vom numi ulterior, a înţelesului său descriptiv, prin restrângerea înţelesului său evaluativ. Aceasta este modul în care, după cum mi-a sugerat profesorul H. L. A. Hart, principiile legale sunt modificate prin decizii judecătoreşti, de exemplu prin decizia dacă o aruncare accidentală a mingii de cricket în stradă este sau nu o „comportare necuviincioasă” (*nuisance*). Cuvântul în discuţie nu trebuie să fie (ca aici) un cuvânt valoric; el poate fi un cuvânt descriptiv al cărui înţeles este destul de vag pentru a permite o astfel de tratare. E sigur că astfel de decizii fac legea mai precisă, nu mai vagă. Extensiunea cuvântului poate fi în realitate modificată sau ea poate fi precizată mai bine. Şi nici nu ar mai trebui să precizăm că deciziile de acest gen sunt decizii şi nu, aşa cum pare uneori să creadă Aristotel, exercitarea unui tip special de percepţie.[163] Într-adevăr, *percepem* o diferenţă în clasa de cazuri; însă *decidem* dacă această diferenţă ne îndreptăţeşte să o tratăm ca excepţională.

Prin urmare, departe de gândul că principii precum „Nu spune niciodată ceva fals” ar fi cumva prin natura lor iremediabil vagi, transformarea lor din principii

[163] *Nicomachean Ethics*, 1109 b 23, 1126 b 4.

provizorii în principii precise, cu excepţii clar delimitate, este o parte a evoluţiei noastre morale; desigur, acest proces nu este niciodată complet, dar are loc în timpul vieţii oricăruia dintre noi. Dacă noi acceptăm şi continuăm să acceptăm un asemenea principiu, atunci nu putem, ca în cazul regulii cu privire la luarea timpului liber, să îl încălcăm şi să lăsăm principiul intact; va trebui să alegem între a respecta principiul şi a refuza modificarea lui, respectiv a-l încălca şi a-i aduce modificări prin admiterea unei clase de excepţii; pe când dacă principiul ar fi fost realmente vag prin natura lui, am fi putut să-l încălcăm fără să-l modificăm în vreun fel. În următorul capitol voi analiza în detaliu modul în care dezvoltăm şi modificăm principiile noastre.

3.7. Totuşi, cea mai gravă eroare a tipului de teorie pe care îl critic este aceea că el lasă în afara spaţiului raţionării noastre cu privire la conduită un factor care ţine de esenţa însăşi a moralei. Acest factor este decizia. În cazul ambelor genuri de principii discutate, principiul nu reuşeşte, într-un anume fel, să fie universal tocmai pentru că decizia de a acţiona conform principiului este lăsată pe seama agentului în cazurile particulare. A folosi cuvântul „inferenţă" pentru o procedură de acest fel ar fi foarte înşelător. Când cineva spune „Aceasta este fals, deci nu o voi spune" sau „Aceasta este fals, totuşi o voi spune şi voi face o excepţie de la principiul meu", el face mult mai mult decât a infera. Un proces inferenţial nu îi va spune singur pe care dintre cele două lucruri să le spună în orice caz singular care cade sub incidenţa principiului. El trebuie să decidă pe care dintre ele să le spună. A infera înseamnă a spune că dacă el spune ceva fals, atunci va încălca principiul, în timp ce dacă spune adevărul, atunci se va conforma principiului. Aceasta este o inferenţă deductivă perfectă şi nu trebuie adăugat nimic altceva despre ea. Restul din ceea ce face el nu mai ţine de inferenţă, ci ceva cu totul diferit, anume de decizia dacă să modifice principiul sau nu.

Prin urmare, nu văd nici un motiv pentru care aş retracta cele spuse despre felul în care principiile conduitei antrenează porunci particulare. Antrenarea este riguroasă. Ceea ce avem noi de cercetat nu este o anume vaguitate a antrenării, ci felul în care ne formăm şi modificăm principiile, ca şi relaţia dintre acest proces şi deciziile particulare pe care le luăm în cursul acestuia.

Traducere de Cătălin Mândrilă

4.
Decizii de principiu

4.1. Există doi factori care pot fi implicaţi în luarea oricărei decizii de a face ceva. Dintre aceştia, în mod teoretic primul poate absenta oricând, iar al doilea este întotdeauna prezent într-un oarecare grad. Ei corespund premiselor majoră şi minoră ale silogismului practic aristotelic. Premisa majoră este un principiu de conduită; premisa minoră este un enunţ, mai mult sau mai puţin complet, despre ce ar trebui să facem în fapt dacă am realiza una dintre alternativele care ni se deschid. Astfel, dacă decid să nu spun ceva anume deoarece este fals, acţionez în baza unui principiu, „Niciodată (sau niciodată în anumite condiţii date) nu spune ceva ce este fals", şi trebuie să ştiu că acel lucru, pe care mă întreb dacă să-l spun, este fals.

Să luăm mai întâi premisa minoră, deoarece prezintă dificultăţi mai mici. Pur şi simplu nu putem decide ce să facem dacă nu cunoaştem cel puţin ceva despre ce am face dacă am acţiona într-un fel sau altul. De exemplu, să presupunem că sunt un angajator, şi mă întreb dacă să concediez sau nu un funcţionar care de obicei ajunge la serviciu după ora la care are obligaţia să se prezinte. Dacă îl concediez îi voi priva familia de banii necesari pentru subzistenţă, creând poate companiei o reputaţie care îi va determina pe funcţionari să o evite atunci când sunt disponibile alte locuri de muncă, şi aşa mai departe; dacă îl păstrez în post, îi voi face pe ceilalţi funcţionari să efectueze munca pe care în mod normal ar trebui să o efectueze acest funcţionar şi afacerile companiei nu vor fi derulate la fel de repede ca în cazul în care toţi funcţionarii ar fi punctuali. Acestea ar fi genul de considerente pe care ar trebui să le am în vedere în luarea deciziei mele. Ele ar reprezenta efectele asupra situaţiei generale a acţiunilor alternative, concedierea sau păstrarea în post a funcţionarului. Acestea sunt efectele care determină ceea ce ar trebui să fac; între aceste două seturi de efecte am de decis. Tot miezul unei decizii e că produce o modificare în ceea ce se întâmplă; şi această modificare este diferenţa dintre efectele produse de decizia luată într-un anume fel şi efectele produse de decizia luată în celălalt fel.

Uneori autorii din domeniul eticii par să insinueze că este imoral, în anumite ocazii, să se ia în considerare efectele unei fapte. Se spune că ar trebui să ne facem datoria indiferent de efectele respectării ei. Această idee nu poate fi susţinută aşa cum utilizez eu cuvântul „efecte". Eu nu susţin „oportunitatea" (în sensul rău) în detrimentul „datoriei". Dar chiar făcându-ne datoria – în măsura în care aceasta se referă la *a face* ceva – înseamnă să producem anumite schimbări în situaţia totală. Este adevărat că, din schimbările care pot fi produse în situaţia totală, cei mai mulţi oameni vor fi de acord că trebuie să considerăm că anumite genuri sunt mai relevante decât altele (care mai relevante decât care, este scopul principiilor morale să ne spună). După părerea mea, caracterul imediat sau îndepărtat al efectelor nu are vreo importanţă, ci certitudinea sau incertitudinea lor. Temeiul pentru care se consideră că este imoral să nu reuşim să îndreptăm o nedreptate ale cărei efecte vor maximiza plăcerea nu este acela că într-o asemenea alegere sunt luate în considerare efectele atunci când nu ar trebui luate, ci acela că anumitor efecte – şi anume maximizării plăcerii – li se acordă o relevanţă pe care nu ar trebui s-o aibă având în vedere pretenţia anterioară privind acele alte efecte care ar fi constat în îndreptarea nedreptăţii.

Pentru motive care vor deveni evidente atunci când vom examina logica cuvintelor valorice, este de cea mai mare importanţă ca în expunerea verbală a unui argument despre ce să facem, să nu permitem folosirea cuvintelor valorice în premisa minoră. În prezentarea faptelor cazului avut în vedere, trebuie să fim cât mai factuali cu putinţă. Cei versaţi în logica acestor cuvinte, şi de aceea preveniţi asupra capcanelor, pot neglija această precauţie în interesul exprimării concise; dar pentru cei fără experienţă este mult mai bine să lase expresiile valorice acolo unde le e locul, în premisa majoră. Aceasta va preveni admiterea neglijentă a unui termen mijlociu ambiguu, ca în exemplul din secţiunea 3.3 *sub fine*. Nu vreau să spun că în discutarea faptelor acestui caz nu trebuie să admitem nici un cuvânt care ar putea avea un înţeles evaluativ; căci aceasta, având în vedere felul în care înţelesul evaluativ pătrunde în limbajul nostru, ar fi aproape imposibil. Vreau doar să spun că trebuie să fim siguri că, pentru cuvintele aşa cum le folosim în premisa minoră, există teste specifice (fără a presupune ele însele o evaluare) pentru stabilirea adevărului sau falsităţii acesteia. În ultimul paragraf am utilizat cuvântul „plăcere" într-un asemenea sens, deşi nu este folosit întotdeauna astfel.

4.2. Poate că relaţia dintre cele două premise ar putea să fie clarificată mai bine prin luarea în considerare a unui exemplu artificial. Să presupunem că un om are un gen special de clarviziune astfel încât poate şti totul despre efectele tuturor acţiunilor alternative care îi sunt accesibile. Dar să presupunem că până în acest moment el nu şi-a format, sau nu a fost învăţat, nici un principiu de conduită. Pentru a decide între două cursuri alternative ale acţiunii, un asemenea om ar şti, complet şi exact, între ce are de ales. Trebuie să ne întrebăm în ce măsură, dacă vreuna, un asemenea om ar avea vreun handicap în luarea unei decizii din cauza lipsei oricăror principii formate. Ar părea dincolo de orice dubiu că el poate alege între două cursuri ale acţiunii; ar fi totuşi ciudat să numim o asemenea alegere ca fiind necesarmente arbitrară sau nefondată; căci dacă un om ştie până la ultimul detaliu ceea ce face efectiv, şi ce ar fi putut face altfel, alegerea sa nu este arbitrară în sensul în care ar fi arbitrară o alegere făcută prin aruncarea banului fără a lua deloc în considerare efectele. Dar să presupunem că am întreba un asemenea om „De ce ai ales acest set de efecte mai degrabă decât acela? Care dintre multele efecte te-au condus la decizia pe care ai luat-o?". Răspunsul său la această întrebare ar putea fi de două feluri. El ar putea spune „Nu pot să ofer nici un temei; pur şi simplu am simţit că trebuie să decid astfel; altădată, confruntat cu aceeaşi alegere, aş putea decide diferit". Pe de altă parte, ar putea spune „Cutare şi cutare m-au făcut să decid; am evitat deliberat cutare şi cutare efecte şi am urmărit cutare şi cutare efecte". Dacă ar da primul dintre aceste două răspunsuri, am putea să numim această decizie arbitrară, într-un anume sens al acestui cuvânt (deşi chiar şi în acest caz el a avut *un anume* temei pentru această alegere, anume că aşa a simţit); dar dacă ar da al doilea răspuns, nu ar trebui să definim alegerea sa ca arbitrară.

Să vedem ce presupune al doilea tip de răspuns. Deşi am presupus că omul nu are principii formate, el arată, dacă dă al doilea răspuns, că a început să-şi formeze principii; căci a alege efecte *deoarece* ele sunt aşa şi aşa înseamnă a începe să acţioneze pe principiul că efectul cutare sau cutare trebuie ales. În acest exemplu vedem că pentru a acţiona pe baza unui principiu nu este necesar, într-un anume sens, să avem deja un principiu, înainte de a acţiona; se poate ca decizia de a acţiona într-un anumit fel, din

cauza a ceva legat de efectele acelei acţiuni, să fie *totuna* cu subscrierea la un principiu de acţiune – deşi nu e necesar să-l adoptăm într-un sens permanent.

Oamenii de rând nu sunt atât de norocoşi ca omul din exemplul nostru artificial. Într-adevăr, ei încep fără nici un fel de cunoştinţă cu privire la viitor, iar când dobândesc cunoştinţe acestea nu sunt de un astfel de tip intuitiv. Tipul de cunoştinţe pe care le avem despre viitor – dacă nu suntem clarvăzători – este bazat pe principiile predicţiei pe care le-am învăţat sau pe care ni le formăm singuri. Principiile predicţiei sunt un gen de principii de acţiune; căci a prezice înseamnă a acţiona într-un anumit mod. Astfel, deşi nu e nimic imposibil din punct de vedere logic în împiedicarea cuiva să acţioneze în întregime fără principii şi să facă toate alegerile în maniera arbitrară prezentată în primul tip de răspuns, acest lucru nu se petrece niciodată în fapt. Mai mult, cunoştinţele noastre despre viitor sunt fragmentare şi doar probabile; şi de aceea în multe cazuri principiile pe care le învăţăm sau ni le formăm nu spun „Alege acest gen de efect mai degrabă decât acela” ci „Nu ştii cu siguranţă care vor fi efectele; dar fă asta mai degrabă decât cealaltă şi în acest fel e cel mai verosimil ca efectele să fie aşa cum le-ai fi ales, dacă le-ai fi ştiut”. Este important să ne reamintim, în legătură cu aceasta, că „verosimil” (*likely*) şi „probabil” (*probable*) sunt cuvinte valorice; în multe contexte „Este probabil (sau verosimil) că P” este redată adecvat ca „Există un temei *bun* (*good reason*) (sau dovadă) pentru a susţine că P”.

4.3. Putem distinge, până acum, două temeiuri pentru care avem principii. Primul temei se aplică tuturor celor care decid să aleagă ceva pentru că este într-un anume fel, chiar şi unui om care vede în întregime viitorul. Al doilea temei este valabil pentru noi, deoarece noi nu avem de fapt o cunoaştere completă a viitorului şi deoarece cunoaşterea pe care o avem presupune principii. La aceste temeiuri trebuie să adăugăm acum un al treilea. Fără principii cea mai mare parte a învăţării este imposibilă deoarece ceea ce învăţăm este în cele mai multe cazuri un principiu. În particular, când învăţăm *să facem* ceva, ceea ce învăţăm este întotdeauna un principiu. Chiar şi a învăţa sau a fi învăţat un fapt (cum ar fi numele celor cinci râuri din Punjab) înseamnă a învăţa cum să răspundem la o întrebare; înseamnă a învăţa principiul „Când sunteţi întrebaţi „Care sunt numele celor cinci râuri din Punjab?” răspundeţi: „Jhelum, Chenab etc.”.” Prin aceasta, desigur,

nu vreau să spun că a învăţa să facem ceva înseamnă a învăţa să recităm pe de rost nişte propoziţii imperative universale. Aceasta ne-ar implica într-un regres vicios; căci a învăţa să recităm este un fel de învăţare, care trebuie să aibă principiile sale; dar în acest caz ar trebui să învăţăm să recităm principiile recitării. Ideea este mai degrabă aceasta: că a învăţa să facem ceva nu înseamnă niciodată a învăţa să facem un act individual; ci înseamnă întotdeauna să învăţăm să facem acte de un anumit gen, într-un anumit gen de situaţie; şi aceasta înseamnă a învăţa un principiu. Astfel, învăţând să conduc, nu învăţ să schimb viteza *acum*, ci să schimb viteza atunci când motorul meu face un anumit fel de zgomot. Dacă nu ar fi aşa, instrucţia nu ar fi de nici un folos; căci dacă tot ceea ce ar putea face un instructor ar fi să ne spună să schimbăm viteza *acum*, atunci ar trebui să stea lângă noi tot restul vieţii nostre pentru a ne spune exact, în fiecare ocazie, când să schimbam viteza.

Aşadar, fără principii nu am putea învăţa nimic de la înaintaşii noştri. Ar însemna ca fiecare generaţie să trebuiască să o ia de la capăt şi să înveţe singură. Dar chiar dacă fiecare generaţie ar fi capabilă să înveţe singură, nu ar putea face acest lucru fără principii, deoarece auto-învăţarea, ca şi toate celelalte tipuri de învăţare, este o învăţare a principiilor. Acest lucru poate fi observat dacă revenim la exemplul nostru artificial. Să presupunem că acel clarvăzător a făcut toate alegerile sale pe baza unui principiu, dar a uitat de fiecare dată imediat după ce a făcut alegerea, care era principiul. În acest caz, el trebuia ca de fiecare dată când lua o decizie să treacă în revistă toate efectele acţiunilor alternative. Aceasta ar consuma atât de mult timp încât nu ar avea ocazia să ia prea multe decizii în cursul vieţii sale. Şi-ar petrece tot timpul hotărând chestiuni de genul dacă să păşească mai întâi cu piciorul drept sau cu cel stâng şi nu ar mai ajunge să ia ceea ce noi numim decizii importante. Dar dacă şi-ar putea aminti principiile pe baza cărora a acţionat, el s-ar afla într-o situaţie mult mai bună; ar putea *învăţa* cum să acţioneze în anumite genuri de circumstanţe; ar putea învăţa să selecteze rapid aspectele relevante ale unei situaţii, inclusiv efectele diferitelor acţiuni posibile, şi astfel să aleagă repede, în multe cazuri din obişnuinţă. În acest fel capacitatea sa de a lua decizii chibzuite ar putea fi păstrată pentru a lua decizii mai importante. În condiţiile în care un tâmplar de mobilă fină a învăţat cum să facă o îmbinare tip coadă de rândunică fără a se gândi prea mult la asta, el va avea timp pentru a se gândi la alte lucruri cum ar fi proporţiile şi înfăţişarea

estetică a produsului finit. Acest lucru este valabil şi pentru conduita noastră din sfera morală; atunci când înfăptuirea datoriilor mai puţin importante a devenit o chestiune de obicei, avem timp să ne gândim la cele mai importante.

Există o limită practică în ceea ce priveşte cantitatea de cunoştinţe care poate fi predată cuiva de către altcineva. Dincolo de acest punct, învăţarea de unul singur este necesară. Limita e fixată de varietatea condiţiilor pe care le întâlneşti atunci când vrei să faci ceea ce ai învăţat; şi această varietate este mai mare în unele cazuri decât în altele. Un sergent poate învăţa un recrut aproape tot ceea ce este de cunoscut despre fixarea baionetelor pentru paradă pentru că ocaziile de a fixa baionetele pentru paradă sunt foarte asemănătoare între ele; dar un instructor auto nu poate face mai mult decât să înceapă să îşi înveţe elevul arta de a conduce, deoarece condiţiile cu care te întâlneşti în timpul condusului sunt atât de variate. În majoritatea cazurilor, învăţarea nu poate consta în a-l face pe ucenic să efectueze fără greşeală un exercitiu prestabilit. Una dintre condiţiile care trebuie să fie incluse în toate tipurile de instruire, în afara celor mai elementare, este oportunitatea oferită ucenicului de a lua decizii singur şi, făcând aceasta, de a examina principiile care îi sunt predate şi chiar de a le modifica pentru a se potrivi mai bine unor tipuri de cazuri particulare. Principiile pe care le învăţăm de la alţii la început sunt provizorii (foarte asemănătoare cu principiul „Niciodată să nu spui ceva fals” pe care l-am discutat în ultimul capitol). Procesul de instruire, după etapele iniţiale, constă în a lua aceste principii şi a le face mai puţin provizorii; facem asta utilizându-le continuu în propriile decizii şi uneori făcând excepţii de la ele; facem unele excepţii pentru că instructorul ne arată că anumite cazuri sunt instanţe particulare ale unor clase de excepţii de la principiu; iar unele excepţii le decidem singuri. Această situaţie este la fel de dificilă cu cea a clarvăzătorului care trebuia să decidă între două mulţimi de efecte. Dacă învăţăm din experienţă că a urma un anumit principiu va avea anumite efecte, în timp ce a-l modifica într-un anumit fel va produce alte efecte, vom adopta acea formă a principiului care va conduce la efectele pe care alegem să le urmărim.

Am putea ilustra acest proces de modificare a principiilor prin exemplul deja folosit, acela al învăţării artei şofatului. Mi se spune, de exemplu, să trag întotdeauna pe marginea şoselei atunci când opresc maşina; dar ulterior mi se spune că acest lucru nu se aplică atunci când opresc înainte de a intra pe un drum lateral de pe partea opusă sensului

de mers – atunci trebuie să opresc aproape de mijlocul şoselei până când am posibilitatea să virez. Mai târziu învăţ că în această manevră nu este necesar să opresc deloc dacă sunt într-o intersecţie necontrolată şi observ că nu aş împiedica desfăşurarea traficului dacă aş vira. După ce am reţinut toate aceste modificări ale regulei, şi modificările similare la toate celelalte reguli, mi se spune că sunt un şofer bun, deoarece maşina mea este întotdeauna în locul potrivit pe şosea, călătoresc la viteza corectă şi aşa mai departe. Şoferul bun este, printre altele, cel ale cărui acţiuni sunt guvernate atât de exact de principii care au devenit un obicei pentru el, încât în mod normal el nu trebuie să *se gândească* ce să facă. Dar condiţiile de drum sunt extrem de variate şi este neînţelept să lăsăm ca totul în materie de şofat să devină o chestiune de obişnuinţă. Nu putem fi niciodată siguri că principiile cuiva privitoare la şofat sunt perfecte – mai degrabă putem fi foarte siguri că nu sunt; de aceea un bun şofer nu conduce bine numai din obişnuinţă, ci îşi studiază în mod constant obiceiurile legate de şofat pentru a vedea dacă pot fi îmbunătăţite; el nu încetează niciodată să înveţe[164].

Nu este necesar să mai subliniez faptul că principiile şofatului, ca şi alte principii, nu sunt în mod normal inculcate prin repetarea lor verbală, ci prin exemple, demonstraţie şi alte mijloace practice. Învăţăm să şofăm nu prin precepte, ci arătându-ni-se cum să facem anumite elemente particulare ale acestei activităţi; preceptele sunt de obicei doar explicative sau mnemonice în raport cu ceea ce ni se arată. Ulterior, încercăm să realizăm singuri manevrele respective şi suntem criticaţi pentru eşecuri, lăudaţi când le facem bine, şi astfel, treptat, ne deprindem cu variatele principii ale şofatului corect. Căci cu toate că instruirea noastră este departe de a fi pur verbală, totuşi ceea ce suntem învăţaţi sunt principiile. Faptul că derivarea unor acte particulare (sau a comenzilor de a le realiza) din principii se face în mod normal într-o manieră non-verbală nu arată că acesta nu e un proces logic, după cum nu putem arăta nici că inferenţa

Ceasul tocmai a bătut de şapte ori
Ceasul bate de şapte ori numai la ora şapte
∴ Tocmai a trecut ora şapte

[164] Cf. Romani, 2[21].

nu e logică din motivul că ea nu e niciodată formulată explicit în cuvinte.

Adeseori şoferii ştiu exact ce trebuie să facă într-o anumită situaţie fără a fi capabili să enunţe în cuvinte principiul în baza căruia acţionează. Aceasta e o stare de fapt foarte obişnuită în cazul tuturor principiilor. Vânătorii de animale de blană ştiu exact când să-şi întindă cursele, dar adesea nu pot explica de ce trebuie să pună o capcană într-un anumit loc. Ştim cu toţii cum să utilizăm cuvinte pentru a ne face înţeleşi; dar dacă un logician ne cere definiţia exactă a unui cuvânt pe care l-am folosit, sau regulile exacte pentru utilizarea sa, adeseori suntem puşi în încurcătură. Aceasta nu înseamnă că plasarea capcanelor sau utilizarea cuvintelor sau condusul maşinilor nu se desfăşoară conform unor principii. Putem şti cum, fără a fi în stare să spunem cum – deşi dacă e să învăţăm o anumită abilitate, atunci e mai uşor s-o facem dacă *putem* spune cum.

Nu trebuie să credem că, dacă putem decide între un curs al acţiunii şi altul fără o reflecţie suplimentară (ni se pare evident ceea ce trebuie să facem), aceasta ar presupune în mod necesar că deţinem o misterioasă facultate intuitivă care ne spune ce să facem. Un şofer nu ştie când să schimbe viteza prin intuiţie; ştie acest lucru deoarece a învăţat şi nu a uitat; ceea ce ştie el este un principiu, deşi nu îl poate formula în cuvinte. Acelaşi lucru e valabil şi pentru deciziile morale care sunt numite uneori „intuitive". Avem „intuiţii" morale pentru că am învăţat cum să ne comportam şi ele diferă de la unul la altul în funcţie de felul în care am învăţat să ne comportăm.

Ar fi o greşeală să spunem că tot ceea ce trebuie să i se facă unui om pentru a-l face un bun şofer este să i se spună, sau să i se inculce în alt mod, o mulţime de principii generale. Aceasta ar însemna să eliminăm factorul decizie. Foarte curând după ce începe să înveţe, el se va confrunta cu situaţii în care principiile provizorii pe care le-a învăţat până în momentul respectiv vor necesita modificări; şi atunci va trebui să decidă ce să facă. Foarte curând va descoperi care decizii erau corecte şi care greşite, în parte pentru că aşa îi spune instructorul său, şi în parte pentru că văzând efectele deciziilor sale el hotărăşte ca în viitor să nu mai producă asemenea efecte. Sub nici o formă nu trebuie să comitem greşeala de a presupune că deciziile şi principiile ocupă două sfere separate şi nu se întâlnesc în nici un punct. Toate deciziile, cu excepţia acelora, dacă există, care sunt complet arbitrare, sunt într-o anume măsură decizii de principiu (*decisions of principle*). Stabilim întotdeauna precedente pentru noi înşine. Nu este cazul ca principiul să

stabilească totul până la un anumit punct iar decizia să se ocupe de toate dincolo de acel punct. Mai degrabă, deciziile şi principiile interacţionează în tot acest spaţiu. Să presupunem că avem un principiu de a acţiona într-un anumit mod în anumite circumstanţe. Să presupunem apoi că ne trezim în circumstanţe care cad sub incidenţa principiului, dar care au anumite trăsături particulare diferite, nemaiîntâlnite înainte, care ne fac să întrebăm „Este acest principiu menit să acopere cazuri ca acesta, sau este incomplet specificat – este acesta un caz care aparţine unei clase ce ar trebui tratată ca o excepţie?" Răspunsul nostru la această întrebare va fi o decizie, dar o decizie de principiu, după cum ne-o arată utilizarea cuvântului valoric „ar trebui". Dacă decidem că acesta ar trebui să fie o excepţie, prin aceasta modificăm principiul indicând o excepţie de la el.

Să presupunem, de exemplu, că atunci când am învăţat să şofez am fost instruit să semnalizez întotdeauna înainte de a încetini sau de a opri, dar încă nu am fost instruit ce să fac atunci când opresc în caz de urgenţă; dacă un copil sare în faţa masinii mele, nu semnalizez, ci ţin ambele mâini pe volan şi, în consecinţă, accept vechiul principiu cu această excepţie, anume că în cazuri de urgenţă este mai bine să cârmesc decât să semnalizez. Chiar şi în această [illegible] de timp am luat o decizie de principiu. A înţelege ce se întâmplă în cazuri ca acesta înseamnă a înţelege foarte multe despre cum se fac judecăţile de valoare.

4. Nu vreau să pară că împing prea departe comparaţia dintre principiile şofatului şi principiile de conduită în ceea ce priveşte modul în care sunt învăţate. Nu e mai puţin necesar să ţinem cont de anumite distincţii. În primul rând, expresia „şofer bun" este ea însăşi ambiguă prin faptul că nu e imediat clar ce standard se aplică. Ar putea fi pur şi simplu un standard de deosebită pricepere; am putea numi o persoană un şofer bun dacă ar fi capabilă să facă tot ce vrea cu maşina sa; am putea spune „Deşi este un şofer foarte bun, este foarte nechibzuit faţă de ceilalţi participanţi la trafic". Pe de altă parte, uneori ne asteptăm ca un bun şofer să aibă şi calităţi morale; conform acestui criteriu, nu considerăm ca şofer bun un om care conduce cu pricepere dar fără cea mai mică grijă faţă de confortul sau siguranţa celorlalţi oameni. Linia de demarcaţie dintre aceste două standarde ale şofatului bun nu este uşor de trasat în practică. De asemenea, există un al

treilea standard, conform căruia se spune despre un şofer că este bun dacă se conformează principiilor acceptate ale şofatului bun aşa cum sunt stabilite, de exemplu, în *Codul Autostrăzii*. Deoarece *Codul Autostrăzii* este redactat având în vedere atingerea unui scop precis, acest standard coincide în mare măsură cu al doilea.

În al doilea rând, există două moduri de a privi instruirea auto:

(1) Stabilim la început anumite scopuri, de exemplu evitarea coliziunilor, iar instruirea constă în predarea practicilor care duc la atingerea acestor scopuri. Conform acestui mod de abordare, principiile şofatului bun sunt imperative ipotetice.

(2) Predăm la început simple reguli empirice (*rules of thumb*) iar elevul ajunge să înţeleagă numai treptat care sunt scopurile către care ţinteşte instruirea.

Nu trebuie să se înţeleagă că (1) sau (2) oferă ele singure o explicaţie completă a procedurii noastre. Metoda pe care o adoptăm depinde în mare măsură de maturitatea şi inteligenţa elevului. Pentru a-i învăţa pe soldaţii africani să şofeze, am putea înclina mai mult spre a două metodă; dacă ar trebui să-mi învăţ fiul de doi ani să şofeze, aş fi nevoit să adopt aceleaşi metode pe care le folosesc acum pentru a-l învăţa să se abţină de la a se juca cu comenzile când şofez cu [illegible]. În cazul unui învăţăcel foarte inteligent, pe de altă parte, am putea adopta o metodă care conţine mai mult din modul (1) decât din (2).

Totuşi, nu trebuie să se creadă că metoda (2) nu îşi are locul său chiar şi în cazul celor mai raţionali învăţăcei. S-ar putea ca dorinţa de a evita coliziunile să fie înţeleasă imediat şi acceptată chiar şi de învăţăceii comparativ stupizi; dar sunt mult mai multe alte scopuri decât acesta către care trebuie să ţintească un şofer bun. El trebuie să evite cauzarea multor tipuri de neplăceri, atât lui însuşi cât şi celorlaţi; trebuie să înveţe să nu facă lucruri care duc la deteriorarea vehicolului său, şi aşa mai departe. Este inutil să stabilim de la început un scop general, „evitarea neplăcerilor evitabile"; pentru că „neplăcere" este un cuvânt valoric şi, până când nu posedă experienţă în a şofa, învăţăcelul nu va şti ce fel de situaţii pot fi considerate ca neplăceri evitabile. Scopul general sau principiul general este lipsit de substanţă până când îi oferim conţinut prin instruirea noastră meticuloasă. De aceea este întotdeauna necesar să începem, într-o

anumită măsură, prin a ne învăţa elevul *ce* să facă şi a lăsa în seama lui să descopere mai târziu *de ce*. De aceea putem spune că deşi principiile morale, pe care le învăţăm în mod normal când suntem încă imaturi, ne sunt predate în principal prin metoda (2), iar principiile şofatului în mod preponderent prin metoda (1), nu există o distincţie absolută între cele două genuri de principii din acest punct de vedere. Ceea ce tocmai am spus despre a învăţa mai întâi *ce* să facem, ca şi despre vaguitatea iniţială a scopului general, este împrumutat de la Aristotel.[165] Singura distincţie fundamentală dintre principiile şofatului şi principiile conduitei este aceea că cele din urmă sunt, în termenii lui Aristotel, "arhitectonice" în raport cu primele; căci scopurile şofatului bun (siguranţa, evitarea neplăcerilor celorlalţi, conservarea proprietăţii, s.a.m.d.) sunt justificate în ultimă instanţă, dacă se caută justificarea lor, prin apel la considerente morale.[166]

Totuşi, ar fi o nebunie să spunem că există numai o cale de a învăţa o abilitate sau orice alt corp de principii, sau de a justifica o anumită decizie luată în cursul utilizării acestuia. Există mai multe căi şi am încercat să fac expunerea de mai sus suficient de generală pentru a le acoperi pe toate. Autorii de lucrări din domeniul moralei spun uneori că trebuie să justificăm un act referindu-ne la efectele sale şi că putem spune care efecte sunt de dorit şi care de evitat prin referire la un anumit principiu. O asemenea teorie este aceea a utilitariştilor, care ne cer să ne uităm la efecte şi să le examinăm în lumina principiului utilităţii pentru a vedea care efecte ar maximiza plăcerea. Pe de altă parte, se spune uneori (cum o face dl. Toulmin)[167] că un act este justificat în mod direct prin referire la principiile pe care le respectă şi aceste principii sunt justificate la rândul lor prin referire la efectele respectării lor generale. Uneori se spune că ar trebui să respectăm principiile şi să ignorăm efectele – deşi pentru motivele expuse mai sus „efectele" nu pot avea aici sensul în care am utilizat acest cuvânt. Ceea ce este greşit la aceste teorii nu este ceea ce spun ele, ci presupoziţia lor că ne spun care e singurul mod de a justifica acţiunile sau de a decide ce acţiuni să facem. Într-adevăr, noi justificăm acţiuni şi decidem în legătură cu ele în toate aceste moduri; de exemplu, uneori, dacă suntem întrebaţi de ce am făcut A, spunem, „Pentru că era un caz care cădea sub incidenţa principiului P", iar dacă ni se cere să justificăm principiul P la rândul lui ne referim la efectele respectării lui şi ale

---

[165] *Etica nicomahică*, I, 1.
[166] Op. cit. I, 2.
[167] *Reason in Ethics*, pp. 144 sqq.

nerespectării lui. Dar uneori, când suntem întrebaţi acelaşi lucru „De ce ai făcut A?” răspundem „Pentru că dacă n-aş fi făcut-o, s-ar fi întâmplat E”, iar dacă suntem întrebaţi ce era rău în producerea lui E, apelăm la un anume principiu.

Adevărul e că, dacă ni se cere să justificăm cât mai complet posibil o decizie oarecare, trebuie să aducem în discuţie atât efectele – pentru a oferi conţinut deciziei – cât şi principiile, şi efectele în general ale respectării acestor principii, şi aşa mai departe, până când cel care ne întreabă este mulţumit. Astfel, o justificare completă a unei decizii va consta într-o explicare completă a efectelor ei, împreună cu o explicare completă a principiilor pe care le respectă şi a efectelor respectării acestor principii – căci, desigur, efectele (în ce constă de fapt respectarea lor) sunt cele care dau conţinut şi principiilor. Astfel, dacă suntem presaţi să justificăm complet o decizie, trebuie să oferim o specificare completă a modului de viaţă din care face parte. Această specificare completă e imposibil de oferit în practică; cele mai apropiate încercări sunt cele date de marile religii, în special de cele care pot îndrepta atenţia asupra unor persoane istorice care au transpus în practică acel mod de viaţă. Totuşi, să presupunem că o putem oferi. Dacă cel care întreabă continuă să întrebe „Dar de ce *ar trebui* să trăiesc aşa?” atunci nu există un alt răspuns care să-i poată fi dat, deoarece el a inclus deja, *ex hypothesi*, tot ceea ce ar putea fi inclus în acest alt răspuns. Putem doar să-i cerem să se hotărască asupra modului de viaţă pe care trebuie să-l trăiască; căci în cele din urmă toate depind de o asemenea decizie de principiu. El trebuie să decidă dacă să accepte sau nu acel mod de viaţă; dacă îl acceptă, atunci putem începe justificarea deciziilor care se bazează pe acesta; dacă nu îl acceptă, atunci să-şi aleagă un altul şi să trăiască conform lui. Provocarea se află în ultima clauză. A descrie asemenea decizii ultime ca arbitrare deoarece tot ceea ce s-ar putea utiliza pentru a le justifica a fost, *ex hypothesi*, deja inclus în decizie, ar fi ca şi cum am spune că o descriere completă a universului ar fi total nefondată deoarece nu ar putea fi invocat nici un fapt suplimentar pentru coroborarea acesteia. Nu acesta este modul în care utilizăm cuvintele „arbitrar” şi „nefondat”. Departe de a fi arbitrară, o asemenea decizie ar fi cea mai bine justificată decizie cu putinţă deoarece s-ar baza pe tot ceea ce poate fi luat în considerare pentru a o fonda.

Veţi observa cum, vorbind despre deciziile de principiu, am început inevitabil să vorbesc despre limbajul valoric. Astfel decidem că principiul *ar trebui* să fie modificat,

sau că este *mai bine* să cârmim decât să semnalizăm. Aceasta ilustrează relevanţa celor spuse în prima parte a acestei cărţi pentru problemele din a două parte: căci a face o judecată de valoare înseamnă a lua o decizie de principiu. A întreba dacă trebuie să fac A în aceste circumstanţe înseamnă (pentru a împrumuta limbajul kantian cu o mică dar importantă modificare) a întreba dacă vreau ca facerea lui A în asemenea circumstanţe să devină o lege universală..[168] Ar putea părea un drum lung acela de la Kant la profesorul Stevenson; dar aceeaşi întrebare ar putea fi pusă în alte cuvinte astfel: „Ce atitudine să adopt şi să recomand în legătură cu înfăptuirea lui A în asemenea circumstanţe?”; căci „atitudine”, dacă înseamnă ceva, înseamnă un principiu al acţiunii. Din nefericire, spre deosebire de Kant, Stevenson a acordat foarte puţin spaţiu examinării acestei întrebări formulată la persoana întâi; dacă i-ar fi acordat atenţia cuvenită şi ar fi evitat pericolele cuvântului „persuasiv”, el ar fi putut ocupa o poziţie apropiată de cea a lui Kant.

4.5. Aşa cum evidenţiază Kant în importantul pasaj referitor la „autonomia voinţei”, pasaj la care m-am referit mai devreme, noi trebuie să luăm propriile decizii de principiu.[169] Ceilalţi oameni nu le pot lua pentru noi dacă nu am decis mai întâi să le urmăm sfatul sau să le ascultam ordinele. Există aici o analogie interesantă cu poziţia omului de ştiinţă care trebuie şi el să se bazeze pe propriile observaţii. S-ar putea spune că aici există o diferenţă între decizii şi observaţii, în detrimentul primelor, şi anume aceea că observaţia, odată realizată, este proprietate publică, în timp ce deciziile trebuie luate de către agentul însăşi în fiecare ocazie. Dar diferenţa este doar aparentă. Un om de ştiinţă nu ar fi devenit om de ştiinţă dacă nu ar fi convins că observaţiile celorlalţi oameni de ştiinţă sunt în general demne de crezare. El a făcut asta făcând propriile sale observaţii. Când am învăţat chimie elementară la şcoală, am avut unele perioade de studiu teoretic şi altele de practică. În perioadele teoretice am studiat cărţi; în perioadele practice am efectuat experimente şi am descoperit, dacă am avut noroc, că rezultatele se potriveau cu ceea ce spuneau cărţile. Aceasta ne-a arătat că nu tot ceea ce scrie în cărţi sunt prostii; aşa se face că, în ciuda faptului că din cauza unor factori perturbatori pe care-i ignoram experimentele noastre dădeau rezultate greşite, eram înclinaţi să credem

[168] Cf. *Groundwork of the Metaphysic of Morals*, tr. H. J. Paton, p. 88.
[169] Op. cit. pp. 108 sqq.

cărţile şi să recunoaştem că am făcut o greşeală. Această presupunere ne-a fost confirmată de faptul că deseori am descoperit ulterior care fusese greşeala. Dacă observaţiile noastre, oricât de atent le-am realiza, ar fi mereu diferite de buchia cărţilor, ar trebui să nu fim tentaţi să facem din ştiinţă propria profesie. Astfel încrederea omului de ştiinţă în observaţiile celorlalţi se bazează în ultimă instanţă, printre altele, pe propriile observaţii şi pe propriile judecăţi despre ceea ce este demn de crezare. El trebuie să se bazeze în ultimă instanţă pe sine însuşi.

Cazul agentului moral nu este unul diferit. Atunci când primim educaţia morală elementară în copilăria noastră timpurie, unele lucruri ni se spun, pe altele le facem. Dacă, atunci când facem ceea ce ni s-a spus, efectele totale ale acţiunii noastre, atunci când s-au produs, sunt mereu aşa cum nu am fi ales noi să fie, dacă le-am fi ştiut, atunci vom căuta un sfat mai bun sau, dacă am fi împiedicaţi să facem asta, fie ne-am pregăti propria mântuire, fie am deveni neîmpliniţi din punct de vedere moral. Dacă ni se oferă în general ceea ce ulterior ajungem să vedem că a fost un sfat bun, atunci decidem în general să urmăm sfatul şi să adoptăm principiile celor care ne-au dat acest sfat bun în trecut. Acest lucru se întâmplă cu orice copil care e crescut cum se cuvine. Tot aşa cum omul de ştiinţă nu încearcă să rescrie tot ceea ce este scris în cărţi care ia drept bune şi nu pierde din vedere nici propriile cercetări particulare, tot aşa acest copil norocos va prelua principiile înaintaşilor săi şi le va adapta în detaliu, prin propriile decizii, pentru a se potrivi circumstanţelor în care se află el din când în când. Acesta este modul în care moralitatea rămâne stabilă într-o societate bine ordonată, adaptându-se în acelaşi timp circumstanţelor schimbătoare.

4.6. Esistă, totuşi, multe modalităţi în care această fericită stare de lucruri se poate deteriora. Să luăm în considerare un proces care pare să apară relativ des în istorie; el a apărut în Grecia în secolele al cincilea şi al patrulea, şi a apărut chiar în timpurile noastre. Să presupunem că oamenii dintr-o anumită generaţie – o voi denumi prima generaţie – au principii foarte stabile, moştenite de la strămoşii lor. Să presupunem că ele au devenit atât de stabile încât constituie a doua lor natură astfel încât, în general vorbind, oamenii acţionează pe baza principiilor fără a se gândi la acest lucru iar puterea lor de a lua decizii de principiu chibzuite a ajuns să se atrofieze. Ei acţionează întotdeauna ca la carte şi nu

provoacă nici un fel de prejudicii deoarece starea lumii din vremea lor este în mare parte aceeaşi cu cea pentru care au fost concepute principiile. Dar fiii lor, a doua generaţie, pe măsură ce cresc descoperă faptul că lucrurile s-au schimbat (e.g. datorită unui război prelungit sau unei revoluţii industriale) şi că principiile conform cărora au fost crescuţi nu mai sunt adecvate. Deoarece, în educaţia lor, s-a pus mare accent pe respectarea principiilor şi foarte puţin pe luarea deciziilor pe care aceste principii se bazează în ultimă instanţă, moralitatea lor nu are rădăcini şi devine complet instabilă. Nu se mai scriu şi nu se mai citesc cărţi despre „Datoria universală a omului”. Adesea, când fac ceea ce se spune în aceste cărţi, ei ajung să-şi regrete deciziile; şi apar prea multe cazuri de acest gen pentru a mai avea cât de cât încredere în vechiul corp de principii. Fără îndoială că există printre aceste principii vechi unele foarte generale care vor rămâne acceptabile cu condiţia ca natura umană şi situaţia lumii să nu sufere schimbări cu totul fundamentale; dar a doua generaţie, nefiind crescută pentru a lua decizii de principiu, ci numai pentru a face ceea ce scrie în cărţi, nu va fi capabilă, în cea mai mare parte a ei, să ia acele decizii cruciale care ar determina ce principii să fie păstrate, care să fie modificate şi care să fie abandonate. Unii oameni, acei Polemarchos din a doua generaţie, vor fi atât de îmbibaţi de vechile principii încât le vor urma indiferent de rezultate; şi ei vor fi pe ansamblu mai norocoşi decât ceilalţi, deoarece e mai bine să ai nişte principii, chiar dacă ele duc uneori la decizii pe care le regretăm, decât să fii în derivă morală. Majoritatea celor din a doua generaţie, şi poate încă şi mai mulţi din cea de-a treia, nu vor şti pe care dintre principii să le păstreze şi pe care să le respingă; şi astfel vor ajunge tot mai mult să trăiască de pe o zi pe alta – ceea ce nu e un lucru rău, pentru că le antrenează puterea de decizie, dar este o stare de lucruri neplăcută şi periculoasă. Puţini dintre ei, rebelii, vor striga de pe acoperişul caselor că unele sau chiar toate vechile principii morale nu au nici o valoare; unii dintre aceşti rebeli vor susţine noi principii proprii; alţii nu vor avea nimic de oferit. Deşi sporesc confuzia, aceşti rebeli îndeplinesc funcţia utilă de a-i determina pe oameni să decidă între principiile lor rivale; şi dacă ei nu doar susţin noi principii, ci încearcă în mod sincer să trăiască în conformitate cu ele, atunci ei realizează un experiment moral care poate fi deosebit de valoros pentru om (în care caz vor intra în istorie că mari dascăli morali) sau, dacă nu, se poate dovedi dezastruos atât pentru ei cât şi pentru discipolii lor.

Ar putea fi nevoie de mai multe generaţii pentru că această boală să dispară de la sine. Moralitatea îşi redobândeşte vigoarea atunci când oamenii de rând au învăţat din nou să decidă pentru ei înşişi după care principii să trăiască şi mai ales ce principii să îi înveţe pe copiii lor. Deoarece lumea, cu toate că supusă unor enorme schimbări materiale, se schimbă foarte încet în acele aspecte care sunt fundamentale din punct de vedere moral, principiile care câştigă acceptul maselor de oameni nu vor diferi probabil într-un mod semnificativ de cele în care părinţii lor au ajuns să nu mai creadă. Principiile morale ale lui Aristotel mai mult seamănă decât sunt diferite de cele ale lui Eschil şi noi înşine s-ar putea să revenim la ceva asemănător moralităţii străbunilor noştri. Dar vor exista şi unele schimbări; unele dintre principiile susţinute de către rebeli vor fi adoptate. Acesta e modul în care progresează - sau regresează - moralitatea. După cum vom vedea, acest proces este reflectat de foarte subtilele schimbări în utilizarea cuvintelor valorice; imposibilitatea de a traduce catalogul virtuţilor lui Aristotel în limba engleză modernă poate servi ca exemplu; şi un altul ar putea fi dispariţia fără urmă a cuvântului *righteous*.

4.7. Întrebarea „Cum să îmi cresc copiii?”, pe care am menţionat-o, este una a cărei logică a primit, din vremurile antice şi până azi, foarte puţină atenţie din partea filosofilor. Educaţia morală a unui copil are un efect asupra sa care va rămâne în mare măsură neatinsă de orice s-ar întâmpla cu el după aceea. Dacă are o educaţie solidă, bazată fie pe principii bune fie pe rele, îi va fi foarte dificil să abandoneze aceste principii mai târziu în viaţă – dificil, dar nu imposibil. Ele vor avea asupra sa forţa unei legi morale obiective; iar comportamentul său va părea că oferă multe dovezi în sprijinul teoriilor etice intuiţioniste, cu condiţia să nu fie comparat cu comportamentul celor care se agaţă la fel de puternic de principii cu totul diferite. Cu toate acestea, cu excepţia cazului în care educaţia noastră a fost atât de profundă încât să ne transforme în automate, putem ajunge să ne îndoim sau chiar să respingem aceste principii; aceasta este trăsătura specifică a fiinţelor umane, ale căror sisteme morale se schimbă, spre deosebire de furnici, al căror sistem moral nu se schimbă. De aceea, chiar dacă pentru mine întrebarea „Ce să fac în situaţia cutare sau cutare?” primeşte aproape invariabil un răspuns neambiguu prin intuiţia morală pe care mi-a conferit-o propria educaţie, dacă m-aş întreba „Cum să îmi cresc copiii?” s-ar putea să fac o pauză înainte de a răspunde. Aici

apar cele mai fundamentale decizii morale; şi tot aici pot fi găsite cele mai specifice utilizări ale cuvintelor morale, chiar dacă numai filosofii moralei sunt cei ce le acordă atenţie. Ar trebui oare să-mi cresc copiii *exact* aşa cum am fost crescut şi eu, astfel încât să aibă aceleaşi intuiţii despre morală ca şi mine? Ori circumstanţele s-au modificat în aşa măsură încât caracterul moral al tatălui nu mai oferă o dotare potrivită pentru copil? Poate că voi încerca să îi educ la fel ca pe tatăl lor şi voi da greş; poate că noul lor mediu va fi prea dur pentru mine şi vor ajunge să-mi repudieze principiile. Sau aş putea fi atât de bulversat de această ciudată lume nouă încât, cu toate că eu aş acţiona încă din obişnuinţă conform principiilor pe care le-am învăţat, pur şi simplu nu ştiu ce principii să transmit copiilor mei dacă, într-adevăr, cineva aflat în situaţia mea ar mai putea transmite în vreun fel principii stabile. Trebuie să mă hotărăsc în toate aceste privinţe; numai cel mai încuiat părinte va încerca să îşi educe copiii, fără a sta pe gânduri, în exact acelaşi mod în care a fost şi el educat; şi chiar şi acesta va eşua de regulă în mod dezastruos.

Multe dintre locurile întunecate ale eticii se limpezesc atunci când luăm în discuţie următoarea dilemă în care părinţii sunt predispuşi să se afle. Am observat deja că, deşi principiile trebuie să se bazeze în ultimă instanţă pe decizii de principiu, asemenea decizii nu pot fi învăţate; numai principiile pot fi învăţate. Neputinţa părintelui de a lua pentru fiul său toate multele decizii de principiu pe care le va lua fiul în cariera sa viitoare este cea care conferă limbajului moral forma sa caracteristică. Singurul instrument pe care-l posedă părintele este educaţia morală – învăţarea principiilor prin exemple şi precepte, susţinută de pedeapsă şi de alte metode psihologice mai actuale. Ar trebui el să utilizeze aceste mijloace şi în ce măsură? Unele generaţii de părinţi nu au avut nici un dubiu în faţa acestei întrebări. Le-au utilizat la maximum, şi rezultatul a fost transformarea copiilor lor în buni intuiţionişti, capabili să nu deraieze de pe şine, dar nepricepuţi să ia viraje strânse. Altădată, părinţii – şi cine îi va putea învinui? – au suferit de lipsă de încredere; ei nu au fost destul de siguri cum să gândească lucrurile pentru a fi pregătiţi să transmită copiilor lor un mod de viaţă stabil. Copiii dintr-o asemenea generaţie au toate şansele să se formeze ca oportunişti, foarte pricepuţi în a lua decizii individuale, dar fără a avea corpul solid de principii care reprezintă moştenirea nepreţuită pe care orice generaţie o poate lăsa urmaşilor săi. Căci, cu toate că principiile sunt în cele din urmă construite pe decizii de principiu, construcţia reprezintă munca multor generaţii,

iar omul care trebuie să pornească de la zero merită să fie compătimit; el nu va produce probabil prea multe concluzii importante, decât dacă nu cumva e un geniu, la fel cum e probabil ca un băiat cu inteligenţă medie, lăsat liber şi fără instruire pe o insulă pustie, sau chiar într-un laborator, să nu facă vreo descoperire ştiinţifică majoră.

Dilema dintre aceste două direcţii educaţionale extreme este una total falsă. De ce este falsă e evident, dacă ne reamintim ce am spus mai înainte despre relaţia dinamică dintre decizii şi principii. E ceva foarte asemănător cu învăţatul şofatului. Ar fi stupid ca atunci când învăţăm pe cineva să şofeze să încercăm să-i inculcăm asemenea principii fixe şi cuprinzătoare încât să nu fie niciodată nevoit să ia o decizie independentă. Ar fi la fel de stupid să cădem în cealaltă extremă şi să îl lăsăm să înveţe singur şofatul. Ceea ce facem noi, dacă suntem inteligenţi, este să-i oferim o bază solidă de principii, dar în acelaşi timp oportunităţi ample de a lua deciziile pe care se bazează aceste principii şi prin care ele sunt modificate, îmbunătăţite, adaptate la circumstanţele schimbătoare sau chiar abandonate dacă devin complet nepotrivite pentru noul mediu. A-l învăţa numai principiile, fără a-i oferi oportunitatea de a le supune propriilor decizii de principiu e ca şi cum ai învăţa exclusiv din cărţi, fără să intri în laborator. De cealaltă parte, a lăsa copilul sau elevul de la şcoala de şoferi să se exprime singur e ca şi cum ai pune un băiat într-un laborator şi i-ai spune „Treci la treabă". Băiatul s-ar putea distra sau s-ar putea sinucide, dar probabil nu va învăţa prea multă ştiinţă.

Cuvintele morale, dintre care vom alege „trebuie" (*ought*) ca exemplu, reflectă în comportamentul lor logic această natură dublă a instruirii morale – o fac cât pot mai bine, căci ele sunt cel mai tipic utilizate chiar în instruirea morală. Propoziţiile în care ele apar sunt în mod normal expresia unor decizii de principiu – şi e uşor, în discuţia noastră despre subiect, să lăsăm ca deciziile să fie separate de principii. Aceasta este sursa controversei dintre „obiectivişti", cum îşi spun uneori intuiţioniştii, şi „subiectivişti", cum îşi numesc ei adesea oponenţii. Primii pun accentul pe principiile fixe care sunt transmise de către părinte, iar cei din urmă pe noile decizii ce trebuie luate de către fiu. Obiectivistul spune „Desigur că ştii ce trebuie să faci; priveşte la ce îţi dictează conştiinţa, şi dacă eşti în dubiu, urmează conştiinţele marii majorităţi a oamenilor". El poate spune asta deoarece conştiinţele noastre sunt produsul principiilor pe care educaţia noastră timpurie le-a implantat pentru totdeauna în noi, iar într-o societate dată aceste principii nu diferă mult

de la o persoană la alta. Subiectivistul, pe de altă parte, spune „Dar desigur, când ajungem la miezul problemei – după ce am ascultat ce spun alţii, am acordat importanţa cuvenită propriilor intuiţii care sunt moştenirea educaţiei mele – trebuie în cele din urmă să decid singur ce trebuie să fac. A nega aceasta înseamnă a fi un convenţionalist, deoarece atât noţiunile morale comune cât şi intuiţiile mele reprezintă moştenirea tradiţiei şi – abstracţie făcând de faptul că sunt atât de multe tradiţii diferite în lume – tradiţiile nu pot fi începute fără ca cineva să facă ceea ce eu simt că trebuie să fac acum, să decid. Dacă refuz să iau propriile decizii, mă dovedesc a fi, încercând doar să-mi copiez strămoşii, un om mai mic decât ei; căci în timp ce ei au iniţiat ceva, eu doar am acceptat". Această pledoarie a subiectivistului este destul de justificată. Este pledoaria adolescentului care se vrea adult. A deveni adult din punct de vedere moral înseamnă a reconcilia aceste două poziţii aparent conflictuale învăţând să luăm decizii de principiu; învăţând să utilizăm „trebuie"-propoziţiile („*ought"-sentences*) înţelegând că ele pot fi verificate doar prin referire la un standard sau la un set de principii pe care le-am acceptat şi ni le-am însuşit prin propria noastră decizie. Aceasta este ceea ce generaţia noastră încearcă din greu să facă.

Traducere de Dorin[illegible]frijan

Partea a III-a

„Trebuie"

> "Nu judecăm aici o chestiune lipsită de însemnătate, ci felul în care trebuie să trăim."
>
> Platon, *Republica*, 352 d.

10.
„Trebuie" şi „corect"

10.1. În discutarea de până acum a cuvintelor folosite în discursul moral m-am limitat în mare măsură la cuvântul "bun", deoarece trăsăturile asupra cărora doream să atrag atenţia sunt cel mai bine ilustrate de modul în care se comportă acest cuvânt.[170] Este necesar, cu toate acestea, să prezentăm şi alte cuvinte folosite în discursul moral sau, în orice caz, pe cele mai generale dintre ele; iar aceasta cu atât mai imperios cu cât unii filosofi morali au trasat o distincţie foarte strictă între "bun" (*good*) şi alte cuvinte morale, cum sunt "corect" (*right*), "trebuie" (*ought*) şi "datorie" (*duty*). Vom vedea că este important să trasăm această distincţie, dar că aceasta nu ne împiedică să prezentăm relaţia logică ce există neîndoielnic între "bun" şi alte cuvinte morale; iar în această parte a cercetării noastre, ca şi în altele, paralelismul dintre utilizările morale şi non-morale ale acestor cuvinte ne va fi de mare ajutor.

Nici o persoană familiarizată câtuşi de puţin cu utilizările lui "corect" şi "bun", de exemplu, nu ar putea susţine că ele au acelaşi înţeles în oricare dintre contextele în care apar. Ca să începem cu începutul, există diferenţe importante în ce priveşte modul cum se comportă ele din punct de vedere gramatical. Noi spunem "un X bun" (*a good X*) dar, pe de altă parte, "X-ul corect" (*the right X*)[171]; şi, în general, considerăm că este foarte firesc să vorbim despre existenţa unui mare număr de X buni (*a large number of good X's*), dar e ciudat (în cele mai multe situaţii) să vorbim despre existenţa unui mare număr de X corecţi (*a large number of right X's*) – deşi putem vorbi desigur despre existenţa unui mare număr de X care sunt destul de corecţi (*are quite all right*). Prin urmare, nu este

[170] Pentru analiza cuvântului "bun" a se vedea volumul V. Mureşan (ed.), *Valorile şi adevărul moral*. (N. trad.)

[171] În limba română, comportamentele gramaticale ale lui "bun" şi "corect" sunt parţial diferite de cele din limba engleză; de aceea o traducere relevantă a acestui fragment este practic imposibilă. În limba engleză, *good* e un predicat colectiv iar *right* e de regulă un predicat selectiv: *All these are good hats, but this is the right one for me.* (N. trad.)

surprinzător că pentru “corect” engleza modernă nu are comparativ şi superlativ, în timp ce pentru “bun” are. Există, de asemenea, multe substantive pe care “bun” le poate determina, iar “corect” nu le poate determina – şi invers. Astfel, putem vorbi despre “o operă de artă bună”, dar nu despre “o operă de artă corectă”; după cum putem vorbi despre “o lovitură de cricket bună”, dar nu despre “o lovitură de cricket corectă”; pe de altă parte, putem spune “Nu ai cântat nota corectă”, însă aici nu este posibilă substituirea cu “bun”. Aşa cum i-a învăţat lucrarea profesorului J. L. Austin pe toţi cei care au beneficiat de o iniţiere în metodele sale, asemenea particularităţi pot fi – cu toate că nu sunt întotdeauna – un indiciu pentru existenţa unor diferenţe logice fundamentale.

Pe de altă parte, este nu mai puţin adevărat că există multe tipuri de contexte în care putem utiliza expresii care să conţină oricare dintre aceste cuvinte în aproximativ acelaşi scop. Astfel, atunci când învăţ pe cineva să conducă maşina, pot spune, dacă acesta nu reuşeşte să execute o manevră conform instrucţiunilor mele, “Asta nu ai făcut-o foarte bine” sau “Asta nu ai făcut-o tocmai corect”, fără prea mari diferenţe de înţeles. Totuşi, chiar şi în acest context există diferenţe; aş putea spune “Ai făcut-o foarte bine, dar încă nu a fost întru totul corect” (*You did it quite well, but it wasn’t yet quite right*). Apariţia ambelor cuvinte în acest tip de contexte ar trebui să ne îndemne să ne gândim că cel puţin unele din lucrurile pe care le-am spus despre funcţia prescriptivă a lui “bine” pot fi aplicabile şi în cazul lui “corect”, cu toate că trebuie să ne aşteptăm să apară şi diferenţe.

Acelaşi tip de distincţii poate fi trasat între cuvintele “bine” şi “trebuie”. Şi acestea pot fi folosite în contexte foarte asemănătoare, cu toate că există şi diferenţe între ele. Putem spune “Ar fi trebuit să apeşi ambreiajul mai uşor” sau “Ar fi fost mai bine dacă ai fi apăsat ambreiajul mai uşor”; la fel, putem spune “Nu ai făcut-o deloc bine” sau “Nu ai făcut-o deloc cum ar fi trebuit”. Pe de altă parte, putem spune “Ai făcut-o foarte bine, dar încă nu e tocmai cum trebuie”. În general, “trebuie” se comportă mai asemănător cu “corect” decât cu “bun”; şi vom vedea atunci când vom ajunge să formulăm mai precis relaţiile logice dintre cele trei cuvinte că, în timp ce relaţiile dintre “corect” şi “trebuie” pot fi caracterizate relativ simplu, cele dintre “bun” şi “trebuie” sunt mult mai indirecte.

10. 2. În ciuda acestor diferenţe, există suficiente asemănări între cuvintele “bun”, “corect” şi “trebuie” pentru a putea fi clasificate toate drept cuvinte valorice (*value-*

words). Pentru a ilustra aceste asemănări, va fi suficient să ne îndreptăm atenţia asupra felului în care caracteristicile principale ale lui “bun”, pe care le-am menţionat deja, apar şi la “corect” şi “trebuie”. Mai întâi, voi arăta că “trebuie” şi “corect” posedă amândouă ceea ce am numit caracterul “supervenient” al lui “bun”. Voi da un exemplu din morală şi unul din afara moralei pentru fiecare dintre aceste cuvinte. Dacă aş spune “Smith a acţionat corect dându-i banii, dar ar fi putut să-i dea banii, acţionând similar în toate celelalte privinţe, însă acţiunea sa să nu fi fost corectă”, atunci aş provoca următorul comentariu: “Dar cum ar putea să dispară astfel caracterul corect al acţiunii lui Smith? Dacă acţiunea, motivele, circumstanţele etc. ar fi perfect identice, atunci ai fi constrâns logic să o consideri corectă în cazul ipotetic, după cum ai considerat-o în cazul real. Nu se poate ca acţiunea reală să fi fost corectă şi acţiunea ipotetică incorectă, decât dacă a existat *vreo* altă diferenţă între acţiuni sau între circumstanţele lor sau între motive sau în altă privinţă”. Acţiunile nu pot diferi doar în privinţa corectitudinii lor (*their rightness*), după cum nici picturile sau orice alte lucruri nu pot diferi doar în privinţa caracterului lor bun (*their goodness*); iar aceasta este o imposibilitate logică, rezultată din felul în care şi din scopurile cu care noi folosim aceste cuvinte.

În mod asemănător, nu putem spune “Am schimbat atunci viteza la momentul absolut corect; dar ai fi putut schimba viteza în acelaşi moment, şi toate celelalte circumstanţe ar fi putut fi identice, cu toate că nu ar fi fost momentul corect”. Aceasta arată că această trăsătură nu este specifică utilizărilor morale ale cuvântului. Şi la fel în cazul lui “trebuie”; nu pot spune “Smith trebuia să-i fi dat banii, dar aceasta putea să nu fie aşa în ciuda faptului că toate celelalte lucruri ar fi rămas neschimbate”; după cum nu pot spune “Trebuia să fi schimbat viteza mai devreme, dar aceasta ar fi putut să nu fie aşa cu toate că toate celelalte lucruri ar fi rămas neschimbate”.

Am sugerat deja de ce nu putem spune un astfel de lucru; aceasta are a face cu universalitatea ascunsă a propoziţiilor care conţin aceste cuvinte. Să menţionăm totuşi pe scurt că motivul nu este, aşa cum s-ar putea crede, acela că propoziţiile care conţin cuvintele “corect” sau “trebuie” sau pe opusele lor sunt *antrenate* (*entailed*) de orice mulţime de propoziţii care prezintă în termeni descriptivi faptele sau circumstanţele la care ne referim. În cazul lui “trebuie” ar fi foarte implauzibil să susţinem aşa ceva. Dacă aşa ar sta lucrurile, atunci, ca să luăm un exemplu concret, “Trebuie să intri într-o treaptă

de viteză inferioară atunci când aceasta i-ar permite motorului să meargă mai uşor” ar putea fi antrenată (*entailed*) de propoziţia analitică “Intrarea într-o treaptă de viteză inferioară i-ar permite motorului să meargă mai uşor atunci când i-ar permite motorului să meargă mai uşor” şi, prin urmare, ar fi la rându-i analitică, ceea ce în utilizarea obişnuită nu este. Faptul că intrarea într-o treaptă de viteză inferioară i-ar permite motorului să meargă mai uşor este un *temei* pentru schimbarea vitezei într-o treaptă inferioară; dar faptul că aceasta i-ar permite motorului să meargă mai uşor nu antrenează (i.e. nu ne permite să inferăm doar în virtutea înţelesului său) că trebuie să intrăm într-o treaptă inferioară de viteză. Şi acelaşi lucru este adevărat despre orice altă propoziţie factuală şi pentru toate utilizările prescriptive ale cuvântului “trebuie”. Astfel, dacă un pediatru afirmă că a spune că un sugar ar trebui să aibă o anumită greutate *înseamnă acelaşi lucru* cu a spune că aceea este media greutăţii înregistrate într-un eşantion aleator de sugari de aceeaşi vârstă, trebuie să fim precauţi.

În cazul lui “corect”, pericolul naturalismului este poate şi mai insidios; dar de-acum ar trebui să fim imuni la el. Dacă “Acum este momentul corect (*right time*) pentru schimbarea vitezei” ar fi antrenată de o propoziţie descriptivă de forma “Acum are loc C”, atunci a spune “Atunci când are loc C este momentul corect pentru a schimba vitezele” ar însemna să rostim o tautologie, ceea ce nu e cazul, indiferent ce expresii descriptive am substitui pentru C. Iar acest lucru este chiar mai evident în cazul utilizărilor morale. Să presupunem că cineva ar susţine că “Nu este corect să faci A” este antrenată de “A a fost interzis de conducătorul statului nostru”; în acest caz, nu ar fi nevoie decât să arătăm că “Nu este corect să faci ceea ce a fost interzis de conducătorul statului nostru” este antrenată (*entailed*) de propoziţia analitică “Ceea ce a fost interzis de conducătorul statului nostru a fost interzis de conducătorul statului nostru” şi că este, deci, analitică, ceea ce în utilizarea obişnuită nu este. Dar nu e necesar să mai detaliem acest argument binecunoscut.

Prin urmare, temeiul (*reason*) caracterului “supervenient” al cuvintelor “corect” şi “trebuie” nu este de felul celui sugerat de naturalism. În consecinţă, trebuie să cercetăm care altul ar putea fi acest temei. Pentru a întreprinde această cercetare, trebuie ca mai întâi să aşezăm cuvintele în propriul lor cadru lingvistic. Ele sunt utilizate în principal pentru a da sfaturi sau instrucţiuni sau, în general, pentru a ghida alegerile. În cele ce

urmează voi vorbi în principal despre cuvântul “trebuie”; dar ulterior vom vedea că o analiză a cuvântului “trebuie” poate fi lesne extinsă astfel încât să acopere şi cuvântul “corect”. Ca şi în cazul cuvântului “bun”, nu voi distinge la început între utilizările etice şi non-etice, ci mă voi ocupa de acele trăsături care sunt comune amândurora.

10.3. Cuvântul “trebuie” este utilizat pentru a prescrie; dar din moment ce prescripţiile pot fi de mai multe feluri, e necesar să facem câteva distincţii. Să presupunem că cineva îşi pune – sau ne pune nouă – întrebarea “Ce să fac?” sau o altă întrebare având această formă generală. Pentru a ajuta o astfel de persoană să se hotărască, putem spune cel puţin trei tipuri diferite de lucruri. Le voi deosebi prin termenii “prescripţii de tipul A”, “prescripţii de tipul B” şi “prescripţii de tipul C”. Ceea ce urmează sunt exemple de tipul A, care sunt imperative singulare:

A_1. Foloseşte manivela.

A_2. Ia perne de altă culoare.

A_3. Dă-i banii înapoi.

Specificul acestor prescripţii este faptul că se aplică direct doar la situaţiile în care sunt formulate. Acesta nu e adevărat despre prescripţiile de tip B, exemplificate în felul următor.

B_1. Dacă motorul nu porneşte imediat pe pornirea automată, trebuie întotdeauna să foloseşti manivela.

B_2. Nu trebuie puse niciodată perne purpurii pe tapiţerie stacojie.

B_3. Trebuie întotdeauna să înapoiezi banii pe care ai promis să îi înapoiezi.

Prescripţiile de tipul B se aplică într-un *gen* de ocazii, mai degrabă decât în mod direct într-o ocazie individuală. Al treilea tip de prescripţii este tipul C:

C_1. Trebuie să foloseşti manivela.

C_2. Trebuie să iei perne de altă culoare.

C_3. Trebuie să-i înapoiezi banii.

O prescripţie de tipul C posedă unele dintre caracteristicile tipului A şi tipului B: se aplică direct într-o ocazie individuală; dar ea invocă sau apelează de asemenea la o prescripţie mai generală de tip B. Astfel, dacă spun C_1, invoc un principiu general cum ar fi B_1. Bineînţeles, s-ar putea să nu fie chiar B_1 ceea ce am invocat eu; poate fi B_{11} – “Atunci când s-a descărcat bateria, trebuie să folosim întotdeauna manivela”; sau B_{12} – “Atunci când pornim dimineaţa pe frig, trebuie să folosim întotdeauna manivela”. Care dintre aceste principii le invoc, aceasta poate fi determinat punând întrebarea “De ce trebuie să folosesc manivela?” Astfel, rostind o prescripţie de tipul C părem a presupune (într-un sens larg) că există un *anumit* principiu de tipul B pe care îl invocăm – deşi poate să nu fie dintru început limpede, nici măcar pentru noi, care anume este acest principiu. Nu acelaşi lucru se întâmplă în cazul prescripţiilor de tip A; dacă spun A_1, este posibil să dau o prescripţie doar pentru această ocazie particulară (poate din cauză că am gândit “să vedem dacă ştie să pornească o maşină cu manivela”) fără să mă gândesc la existenţa unui principiu general pentru toate ocaziile de acest gen. Este adevărat că dacă mi se cere să *justific* A_1 sau să ofer temeiuri în favoarea sa, pot apela la un principiu; dar chiar şi în acest caz, prescripţiile de tip A implică principii de tip B numai în sensul minimal că, dacă cineva ne oferă un asemenea sfat, putem presupune în mod obişnuit că el ne poate oferi un temei general pentru acest sfat; pe când tipul C implică tipul B în sensul mai tare că ar fi logic ilegitim să se dea o prescripţie de tipul C contestându-se în acelaşi timp că există un principiu de care să depindă. Prin “logic ilegitim” înţeleg că utilizarea de către mine a cuvântului “trebuie” ar fi atât de excentrică încât i-ar face pe oameni să se întrebe ce am vrut să spun.

Este momentul acum să luăm în considerare judecăţile de tip “trebuie” *post-eventum* . Acestea sunt judecăţi de forma:

D_1. Trebuia să fi folosit manivela.

D_2. Trebuia să fi luat perne de altă culoare.

D_3. Trebuia să-i înapoiezi banii.

Este limpede că acestea stau faţă de principiile de tip B în acelaşi tip de relaţie în care stau şi prescripţiile de tip C. “Trebuia să fi folosit (atunci)….” este forma de trecut a lui “Trebuie să foloseşti (acum)….”. Ambele depind în acelaşi fel de “Trebuie folosit întotdeauna ….”. Mai mult, ambele au încă o funcţie; pot fi folosite pentru a *instrui* (*instruct*) pe cineva regula generală. Învăţăm prin procesul de generalizare din cazuri particulare; instructorul oferă un exemplu privind un anumit lucru pe care trebuia sau trebuie să-l facem; iar după ce au fost prezentate un număr de asemenea cazuri particulare, învăţăm ce trebuie să facem în toate circumstanţele de un anumit gen. Cazurile particulare pot fi indicate fie *ante eventum*, ca în “Trebuie să foloseşti….”, fie *post eventum*, ca în “Trebuia să fi folosit ….”.

Atunci când ne dăm noi înşine seama că un act pe care l-am săvârşit a intrat în conflict cu un principiu pe care suntem hotărâţi să îl urmăm, spunem “Nu trebuia să fi făcut asta”. Atunci când ne dăm seama că un act pe care am vrut să îl săvârşim ar fi o încălcare a unui asemenea principiu spunem “Nu trebuie să fac asta”. În ambele cazuri, poate fi prima oară când ne-am gândit la acest principiu – poate fi chiar prima oară când cineva s-a gândit la acest principiu; decizia de principiu exprimată prin această propoziţie de tipul “trebuie” poate fi una complet nouă. Este foarte important faptul că putem învăţa în absenta cuiva care să ne înveţe.

Cuvântul “a instrui”, utilizat mai sus, este luat fireşte într-un sens oarecum prea îngust. Totuşi am arătat că aici este inclusă şi auto-învăţarea; dar chiar şi în acest caz, cuvântul “trebuie” nu este utilizat doar în ceea ce am putea numi situaţii de tip “instrucţional”. Să presupunem că spun “Trebie să nu se mai construiască atâtea derivaţii în jurul Oxfordului”. Aceasta depinde de un principiu general cum ar fi “Când datele privind situaţia traficului arată că aproape tot traficul unui oraş este un trafic intern care nu poate folosi o derivaţie, nu trebuie să se cheltuiască sume mari de bani pe o astfel de derivaţie”. Nu putem vorbi aici, folosind cuvintele în sensul obişnuit, de o “instruire cu privire la un principiu general”, deoarece este improbabil ca persoana căreia i se adresează să fie studentul meu. Dar ea ar putea fi – aş putea ţine o conferinţă despre amplasarea şoselelor – iar celelalte situaţii în care aş utiliza o astfel de propoziţie sunt îndeajuns de asemănătoare cu tipul instrucţional pentru ca analogia să fie evidentă. În toate aceste cazuri, obiectivul este acela de a ghida acţiunile viitoare ale oamenilor.

10.4. Temeiurile pentru care avem principii generale de tipul "trebuie" pentru activităţi precum şofatul, alegerea culorilor, planificarea şoselelor şi comportamentul moral sunt următoarele: în primul rând, acestea sunt activităţi în care se repetă mereu circumstanţe care ne obligă să răspundem – prin fapte, dacă nu prin cuvinte – la întrebarea "Ce să fac?"; în al doilea rând, aceste circumstanţe pot fi clasificate în genuri ai căror membri sunt suficient de asemănători pentru ca un răspuns similar să fie adecvat în toate circumstanţele de acelaşi gen; şi, în al treilea rând, dacă nu vrem să avem toată viaţa un profesor cu noi, care să ne spună în fiecare ocazie ce să facem, suntem nevoiţi să învăţăm (fie de la alţii, fie pe cont propriu) principii pe baza cărora să răspundem la aceste întrebări. După cum am văzut, tot ceea ce suntem învăţaţi să facem e necesar să fie reductibil la principii, cu toate că acestea pot fi un "know-how" dificil de formulat în limbaj şi mai uşor de învăţat prin exemple decât prin precepte (4.3).

Am văzut, în legătură cu cuvântul "bun", că temeiul supervenienţei sale este acela că el e utilizat pentru a învăţa pe cineva sau pentru a afirma, nu pentru a îndrepta atenţia spre un standard de a alege obiecte dintr-o anumită clasă; şi că ceea ce am spus atunci despre standarde ar fi putut fi altfel formulat în termeni de reguli sau principii de alegere. Prin urmare, nu este surprinzător să constatăm că "trebuie", care este utilizat cu intenţii foarte asemănătoare este supus aceleiaşi restricţii. Temeiul pentru care nu putem spune lucrurile date ca exemple mai sus este acela că a face aşa ceva înseamnă a încerca să învăţăm sau să susţinem în acelaşi timp două principii reciproc inconsistente.

După cum ne-am aşteptat, "trebuie" împărtăşeşte şi acele caracteristici ale lui "bun" care privesc relaţiile dintre forţa sa descriptivă şi cea evaluativă sau prescriptivă. Este clar că unele propoziţii care conţin cuvântul "trebuie" au o forţă descriptivă. Să presupunem că spun "În momentul în care trebuia să fi ajuns la teatru, el se vâra sub maşină la cinci mile depărtare". Aici, dacă ştim la ce oră a început piesa de teatru, suntem la fel de precis informaţi în legătură cu momentul şi cu locul în care el s-a vârât sub maşină. Aceasta deoarece acceptăm cu toţii regula conform căreia momentul la care trebuie să ajungem la teatru (momentul corect al sosirii) este cu puţin timp înainte de începerea piesei. Prin urmare, şi aici funcţia descriptivă sau informativă a "trebuie"-propoziţiilor creşte direct proporţional cu gradul în care principiul este general acceptat sau se ştie că este acceptat.

Dar funcţia lor primară nu este să ofere informaţii; ea este aceea de a prescrie sau de a sfătui sau de a instrui; iar această funcţie poate fi îndeplinită şi atunci când nu este transmisă nici o informaţie. Astfel, dacă învăţ pe cineva să conducă şi, în particular, să execute manevra de pornire de pe loc în pantă, aş putea spune "În momentul în care trebuie să deblochezi frâna de mână vei auzi zgomotul motorului scăzând în intensitate". Aceasta nu îi oferă, ca în cazul anterior, nici o informaţie privind momentul în care va auzi zgomotul motorului scăzând în intensitate; de fapt îi spune când trebuie să deblocheze frâna de mână; ea e utilizată pentru a-l învăţa una dintre regulile şofatului; pe când în cazul anterior, ar fi fost straniu dacă intenţia mea ar fi fost să spun cuiva sau să învăţ pe cineva o regulă privind momentul în care trebuie să ajungă la teatru.

Aceeaşi trăsătură poate fi regăsită în contexte morale. Să presupunem că întreb "Cât de mult munceşte X semestrul acesta?" şi primesc răspunsul "Nu atât de mult pe cât trebuie"; acest răspuns îmi oferă o informaţie despre cât de mult a muncit X deoarece eu ştiu cât de mult este de aşteptat să muncească o persoană aflată în situaţia lui X. Dacă, pe de altă parte, nu aş fi familiar cu standardele curente de intensitate a muncii (e.g. deoarece sunt un student străin abia ajuns în ţara respectivă), cineva ar putea urmări să mă informeze despre aceste standarde spunându-mi "Dacă vrei să ştii cât de mult trebuie să muncească cineva, uită-te la X. X nu munceşte atât cât trebuie; deci în orice caz trebuie să munceşti mai mult decât el". Aceasta ar fi o utilizare predominant prescriptivă.

10.5. Trebuie să cercetăm apoi dacă ceea ce am spus despre aşa-zisele utilizări "instrumentale" şi "intrinseci" ale cuvântului "bun" şi despre imperativele simple "ipotetice" poate fi extins astfel încât să aruncăm o lumină asupra problemei înrudite şi la fel de controversate a aşa-numitelor utilizări "ipotetice" şi "categorice" ale lui "trebuie". Fără a intra prea mult în terminologia tradiţională, să luăm în considerare următoarele propoziţii, adaptate de Prichard după Kant:

(1) "Trebuie să-i dai o a doua doză" (spusă unui ipotetic otrăvitor (*poisoner*))

(2) "Trebuie să spui adevărul".

Este clar că a doua propoziţie, în cele mai multe situaţii în care este utilizată, exprimă o judecată morală şi e la fel de clar că prima nu exprimă aşa ceva. Cu toate acestea, nu este la fel de clar, după cum spune Prichard şi probabil presupune Kant, că ar trebui să conchidem de aici că există o “diferenţă totală de înţeles” între cele două utilizări ale cuvântului “trebuie”; căci în propoziţiile “El este un otrăvitor bun” şi “El este un om bun” putem distinge între virtuţile (în sensul în care am folosit termenul) necesare unui otrăvitor bun şi cele necesare unui om bun, fără să deosebim în mod necesar între două înţelesuri ale cuvântului “bun”, cu excepţia sensului secundar al lui “înţeles”, potrivit căruia a întreba ce înseamnă “bun” înseamnă chiar a cere lista virtuţilor. Se poate întâmpla ca şi în cazul lui “trebuie” cuvântul să aibă acelaşi înţeles, în sensul primar, în cele două propoziţii de mai sus, cu toate că într-unul dintre cazuri este exprimată o judecată morală, iar în celălalt nu. Căci în prima propoziţie contextul ne arată că standardele care sunt aplicate (principiile la care se face referire) sunt cele privind otrăvirea oamenilor; iar în al doilea caz, presupunem că principiile la care se face referire sunt cele morale; dar în fiecare dintre cazuri funcţia cuvântului “trebuie” nu este alta decât aceea de a face referire la aceste principii şi de a îndeplini, în raport cu ele, celelalte funcţii schiţate mai sus. În cazul “otrăvitorului”, a şti că principiile la care se face referire sunt cele privind otrăvirea înseamnă a şti de asemenea ceva – deşi nu tot – despre care anume sunt ele: e necesar în orice caz ca ele să impună înfăptuirea unor lucruri care să aibă drept rezultat moartea prin otrăvire. Deoarece “otrăvitor” este un cuvânt funcţional în sensul definit anterior (6.4), a cunoaşte clasa de comparaţie înseamnă a cunoaşte ceva despre virtuţi; pe de altă parte, în cazul lui (2) acest lucru nu se întâmplă. Dar aceasta nu constituie o diferenţă între două înţelesuri ale cuvântului “trebuie”; e vorba de o diferenţă între două seturi de principii. Trebuie să ne dăm seama din context la care set se face referire; căci, deoarece “trebuie” nu este un adjectiv precum “bun”, nu avem ataşat de el un substantiv (ca “otrăvitor” sau “om” din propoziţiile citate) pentru a ne da seama de aceasta. Prin urmare, putem greşi atunci când presupunem că (2) este o judecată morală; e posibil ca ea să fie intenţionată doar ca una prudenţială. Chiar judecata “El este un om bun” poate să nu fie o judecată morală; deoarece “om” poate fi o abreviere pentru “om care să fie de partea ta într-o bătaie” sau “om la o petrecere” sau “om care să ocupe poziţia principală la cricket”. Descoperind care dintre aceste standarde sau mulţimi de

principii este invocat, noi nu descoperim în acelaşi timp ce înseamnă “bun” sau “trebuie” (exceptând înţelesul secundar); ştim foarte bine ce înseamnă ele.

Toate acestea nu înseamnă că nu există nici o diferenţă importantă între principiile morale şi principiile otrăvirii reuşite. După cum am văzut (9.2), nu putem evita să fim oameni; şi, prin urmare, principiile morale, care sunt principii pentru conduita omului ca om – şi nu ca otrăvitor sau ca arhitect sau ca jucător de cricket – nu pot fi acceptate fără ca ele să aibă o potenţială influenţă asupra conduitei noastre. Dacă spun unei anumite persoane “Trebuie să spui adevărul”, declar prin aceasta acceptarea de către mine a unui principiu de a spune adevărul în tipul de circumstanţe în care se află ea; şi pot ajunge fatalmente să fiu pus şi eu în circumstanţe similare. Dar eu pot întotdeauna alege dacă să îmbrăţişez sau nu profesiunea de otrăvitor sau de jucător de cricket. Acest lucru face inevitabil ca spiritul în care ne referim la problemele morale să fie foarte diferit de acela în care ne referim la cum să-l otrăvim pe Jones sau cum să-i construim o casă; însă logica cuvântului “trebuie” nu este semnificativ diferită în cele două cazuri.

Este adevărat că în cazul (2) de mai sus îl putem înlocui pe “trebuie” cu “este datoria ta”, pe când în (1) nu putem face acest lucru. Aceasta deoarece cuvântul “datorie” este limitat, în privinţa claselor de comparare în interiorul cărora e utilizat, la a porunci; el e utilizat aproape exclusiv pentru datorii morale, datorii legale, datorii militare şi alte datorii aparţinând unei poziţii sociale particulare. În mod asemănător, întrebuinţarea cuvântului “*pereche*” (*brace*), cu toate că logica sa este aceeaşi cu cea a cuvântului “cuplu” (*pair*) este în mare măsură limitată la păsări de vânat (*game-birds*). Dar aceasta nu afectează ceea ce am spus înainte.

Traducere de Bianca Archip

R. M. Hare

ELUCIDAREA ETICII

Partea I

Proiectul unei filosofii morale

1. Filosofia limbajului în etică

1.1. ETICA sau filosofia morală este locul în care filosofii se apropie cel mai mult de problemele de natură practică din morală şi politică. Astfel, ea joacă un rol semnificativ în justificarea practică a activităţii filosofice (H 1971 c:98). Prin urmare, dacă se poate arăta că filosofia limbajului are de adus eticii contribuţii cruciale, aceasta sporeşte semnificativ relevanţa practică a respectivei discipline. Este însă foarte important să clarificăm în ce constă această contribuţie.

Următorul program pare a fi promiţător la prima vedere. Filosofia limbajului este preocupată în primul rând de studierea conceptului de *înţeles* (*meaning*) în variatele sensuri ale acestui cuvânt. Însă, măcar în unele sensuri, înţelesurile cuvintelor şi propoziţiilor (*sentences*) morale determină logica inferenţelor în care acestea apar. Astfel, un studiu al înţelesurilor cuvintelor sau propoziţiilor morale, sau a ceea ce înţeleg oamenii atunci când le rostesc, trebuie să ne permită să investigăm proprietăţile logice a ceea ce spun ele, şi astfel să decidem dacă ceea ce spun ele este autoconsistent, ce anume implică aceasta şi, în general, care argumente (în sens de raţionamente (*reasonings*)) sunt bune şi care nu. Astfel, filosofia limbajului, atunci când e aplicată limbajului moral, trebuie să poată oferi gândirii

noastre morale o structură logică. Şi deoarece gândirea noastră morală eşuează adesea din lipsa unei asemenea structuri, acest lucru nu va reprezenta un câştig neînsemnat.

Există un mare număr de capcane ce trebuie evitate pentru a duce la îndeplinire acest program; dar voi argumenta că el e în principiu realizabil. Să luăm mai întâi în considerare câteva obiecţii posibile. Dacă nu voi preciza dintru început că filosofia limbajului (*philosophy of language*) nu este acelaşi lucru cu filosofia lingvistică (*linguistic philosophy*), va exista pericolul de a fi greşit înţeles. Prima este o ramură a filosofiei alături de filosofia ştiinţei, filosofia dreptului, filosofia istoriei etc. A spune că un filosof face filosofia limbajului nu presupune că el ar face acest lucru printr-o metodă anume sau în acord cu tezele unei anumite şcoli. Filosofii limbajului pot fi realişti sau nu, pot fi intuiţionişti sau nu, şi aşa mai departe. Dacă cineva ar spune că, aşa cum o face Platon în anumite interpretări, cuvintele au înţeles deoarece *stau pentru* entităţi non-sensibile care există etern în Ceruri, el încă ar face filosofia limbajului, dar nu ar fi în mod evident un practicant al filosofiei lingvistice. Pentru o interpretare mai „lingvistică" a lui Platon, a se vedea H 1982*a*, în special cap.4.

Un practicant al filosofiei lingvistice este acela care crede într-un mod particular de a face filosofia (*orice* fel de filosofie, nu doar filosofia limbajului), şi anume acela care constă în studiul înţelesurilor cuvintelor ce ridică probleme filosofice şi, prin aceasta, în rezolvarea acestor probleme. Asemenea lui Carnap (1932), o astfel de persoană va susţine un „Überwindung der Metaphysik durch logische Analyse der Sprache". Pentru a-mi clarifica propria poziţie, voi spune că şi eu sunt un anume fel de filosof lingvistic dar nu unul atât de radical precum Carnap. Nu cred că metafizica trebuie depăşită sau chiar eliminată; aşa cum a fost moştenită de la Aristotel, metafizica este o ramură onorabilă şi centrală a filosofiei; doar unele moduri individuale improprii de a o practica sunt suspecte. Tot timpul de la Aristotel încoace, şi chiar înaintea sa, metafizica a folosit metode lingvistice. Multe din problemele pe care le numim „ontologice" sunt de fapt rezolvabile acordând atenţie cuvintelor care le-au dat naştere;-acest lucru este adevărat înainte de toate în cazul eticii. Eu nu privesc însă acest lucru ca pe un mod de a depăşi metafizica, ci ca pe unul de a o practica într-un mod competent – sau de a o stăpâni, dacă putem traduce aşa „überwinden"; cred, în plus, că acest mod de a o practica a dat rezultate atunci când a fost adoptat de toţi marii metafizicieni, până în zilele noastre. Prin urmare, eu nu sunt împotriva metafizicii - ci numai împotriva unor activităţi „filosofice" şi „teologice" cu totul nelegitime care au uzurpat în timpurile recente acest nume; ele ar putea fi

---

R. M. Hare, *Sorting Out Ethics*, Clarendon Press, Oxford, 1997, chaps. 1, 2, 3, 7.

numite „mefistică” (*mephistics*) pentru că sunt încercări, precum cea a lui Mefisto din *Faust*, de a-i face pe filosofi să-şi vândă sufletul pentru fantasme.

Aş dori să iau acum în considerare două obiecţii posibile la programul schiţat la început. Prima dintre ele spune că „faptele despre anumite limbi particulare, inclusiv faptele despre felul în care oamenii folosesc cuvintele în interiorul unor culturi particulare, sunt fapte contingente. Prin urmare, ele nu pot fi folosite pentru a stabili adevăruri necesare precum cele căutate de noi în etică. Nu vrem să ni se spună cum folosesc anumiţi indivizi sau anumite culturi termenii morali; vrem să ni se arate ce *este* corect sau incorect, şi aceasta printr-un raţionament sigur cum că lucrurile stau necesarmante aşa”.

A doua obiecţie este legată de prima: ea spune că „raţionamentul moral trebuie să privească faptele morale, care nu sunt fapte despre cuvinte, ci despre lume – fapte despre existenţa valorilor morale în lume. Studiul cuvintelor nu ar putea duce nicicând la astfel de fapte”. Ambelor obiecţii li se poate răspunde. În cazul primeia, să luăm în considerare poziţia logicii obişnuite. Ar fi o greşeală să presupunem că logica descoperă numai adevăruri contingente cu privire la limbaj; dar este de asemenea o greşeală să credem că logica este independentă de studiul limbajului. Este un adevăr necesar să spunem, folosind un sens comun al lui „toţi” şi al celorlalte cuvinte folosite, că dacă toate cărţile de pe raft sunt scrise de Wittgenstein şi aceasta este o carte de pe raft, atunci această carte este scrisă de Wittgenstein. Dar pentru a stabili că acesta este un adevăr necesar, trebuie să ne asigurăm că acele cuvinte au fost folosite şi înţelese în sensuri care fac enunţul necesar. Logica este, măcar în parte, studiul cuvintelor pe care oamenii le folosesc în discursul lor pentru a stabili care dintre lucrurile pe care ei le spun sunt, dat fiind felul în care ei folosesc aceste cuvinte, adevăruri necesare.

Aceasta nu face ca adevărurile logicii să fie contingente. Este desigur un fapt contingent acela că oamenii folosesc anumite sunete cu anumite sensuri. Dar a pune întrebarea în ce sensuri le folosesc înseamnă a întreba confom căror reguli sau convenţii, logice şi semantice, le folosesc ei. Şi nu este un fapt contingent, ci o tautologie, că oricine foloseşte cuvintele în acele sensuri va comite erori de natură logică dacă nu respectă acele reguli. Pentru a folosi acelaşi exemplu: este un fapt contingent că cineva foloseşte „toţi” în sensul în care îl foloseşte. Dar nu este un fapt contingent acela că, dacă el îl foloseşte în *acel* sens (adică în sensul în care ipotetica de mai sus este necesar adevărată), ipotetica este necesar adevărată. Ceea ce face ca sensul să fie *acel* sens este faptul că el este sensul care face acea ipotetică necesar adevărată.

1.2. Înţelesul cuvintelor, asemeni lui „toţi”, este determinat de convenţiile în conformitate cu care le utilizăm. Aceste convenţii sunt în parte de natură logică, determinând ce pe ce implică, ce putem spune în mod consistent etc. Nu eşti un convenţionalist în sensul rău al cuvântului dacă susţii adevărul evident că studiul convenţiilor existente pentru folosirea unor cuvinte cum e „toţi” (i.e. de ce reguli logice sunt ele guvernate, dat fiind felul în care le utilizează oamenii) este baza descoperirii acestor reguli logice.

La aceasta s-ar putea obiecta spunând că oamenii nu *trebuie* să utilizeze cuvintele în conformitate cu acele reguli. Humpty Dumpty avea dreptate (Carroll 1872: 192). „Toţi” *ar fi putut* să însemne acelaşi lucru pe care îl înseamnă acum „unii” – ceea ce e totuna cu a spune că regulile care îi determină înţelesul, şi implicaţiile propoziţiilor (*propositions*) care îl conţin, ar fi putut să fie diferite, aşa cum sunt cele care determină acum înţelesul lui „unii”. Englezii, francezii, germanii şi chinezii folosesc sunete diferite pentru a exprima aceleaşi lucruri. Iar inventatorii limbajelor artificiale, cum a fost Carnap, au o libertate considerabilă de a inventa noi utilizări ale cuvintelor şi simbolurilor si de a inventa *parri passu* cu acestea noi reguli şi convenţii pentru utilizarea lor. Trebuie totuşi spus şi în acest loc că, *dacă* un cuvânt este folosit într-un limbaj oarecare (fie el natural sau artificial) pentru a exprima acelaşi înţeles ca un cuvânt dintr-un alt limbaj, el se supune aceloraşi reguli logice. Dacă ar fi supus unor reguli diferite, el nu ar exprima acelaşi înţeles. Un cuvânt din chineză nu este echivalentul lui „toţi” decât dacă, atunci când este utilizat în corespondenta în chineză a propoziţiei ipotetice despre Wittgenstein, o face pe aceasta necesar adevărată.

Astfel, dacă logica, privită în ansamblul ei, presupune studiul cuvintelor în acest fel, acelaşi lucru va fi adevărat şi despre acea ramură a logicii numită etică teoretică. Numesc etică teoretică o anumită ramură a logicii deoarece scopul său principal este descoperirea căilor de a determina care argumente despre problemele morale sunt bune sau cum putem să separăm în acest domeniu raţionamentul corect (*sound*) de cel incorect (*unsound*). În particular, ea este o ramură a logicii modale. „Trebuie” (*ought*), care poate fi considerat cel mai simplu exemplu de cuvânt folosit în mod tipic în discursul moral (pe scurt, un cuvânt moral), exprimă o modalitate deontică; iar acest lucru este arătat de faptul că putem sistematiza logici deontice care să fie în toate, sau aproape toate, privinţele analoge cu alte genuri de logică modală (Prior 1955: III.i.6). Acelaşi lucru este cu atât mai adevărat în cazul lui „necesar” (*must*): utilizarea lui pentru a exprima propoziţii morale cum ar fi „ E necesar să nu îi spun o minciună” este analogă în cele mai multe privinţe cu utilizarea lui pentru a exprima enunţuri modale alethice.

Dacă se vor descoperi, aşa cum a început deja să se întâmple, sisteme de logică deontică viabile care să fie modele adecvate ale limbajului moral obişnuit, ele vor contribui la înţelegerea argumentelor morale în aceeaşi măsură în care logica obişnuită a contribuit la înţelegerea celorlalte argumente. Prin urmare, chiar dacă, în mod evident, este un fapt contingent că limba engleză utilizează „trebuie" pentru a exprima înţelesul pe care îl exprimă, nu este contingent faptul că *orice* limbă care are o propoziţie echivalentă - i.e. un mod de a exprima acelaşi gând - va fi constrânsă (*bound*) de aceleaşi reguli de raţionare. Iar a descoperi care sunt regulile, atunci când cuvântul e utilizat normal, se poate face întrebând cum *este* el utilizat.

Ca şi mai sus, noi nu *trebuie* să-l folosim în acel fel. Dar atunci când argumentăm cu privire la probleme morale, argumentăm cu privire la faptul dacă e cazul să acceptăm sau să respingem anumite judecăţi morale. E clar că faptul dacă un argument este un bun argument pentru acceptarea sau respingerea unei anumite judecăţi va depinde de care anume este judecata. Şi *care* anume este ea depinde de înţelesul cuvintelor folosite pentru exprimarea ei. Dacă ele au fost înţelese ca însemnând ceva diferit, vom avea o judecată diferită. Odată însă ce ne-am angajat să discutăm dacă e cazul să acceptăm sau să respingem *acea* judecată (i.e. judecata pe care o exprimă acele cuvinte când sunt luate în *acel* fel), suntem angajaţi (*committed*) să urmăm regulile de raţionare pe care le determină acel fel de a le lua. A lua cuvintele în acel fel e totuna cu a accepta că judecata (cu sau fără premise suplimentare) implică logic cutare şi cutare alte judecăţi, este inconsistentă cu cutare şi cutare alte judecăţi, şi aşa mai departe. Astfel, ca şi mai sus, sensul cuvintelor determină care dintre argumentele cu privire la problemele pe care ni le punem sunt corecte (*sound*). Prin urmare, pentru a determina dacă ele sunt corecte (*sound*), trebuie să examinăm sensurile cuvintelor, i.e. regulile de utilizare ale lor în cadrul argumentelor.

Desigur că putem, ca şi mai înainte, să utilizăm cuvintele aşa cum dorim. Dar dacă ne hotărâm să le utilizăm într-un mod diferit de felul în care am făcut-o atunci când am formulat problema originară, noi nu vom mai formula aceeaşi problemă. Suntem liberi să ne punem şi alte probleme; şi chiar aceasta vom face dacă aceste cuvinte înseamnă ceva diferit. Să ne întoarcem la exemplul nostru originar: dacă ceea ce am întrebat în realitate acolo nu a fost dacă toate cărţile au fost scrise de Wittgenstein, ci dacă unele au fost scrise de el, atunci nu ar exista nici un temei de a nega că una dintre cărţi nu a fost scrisă de Wittgenstein. Prin urmare, dacă atunci când spunem „toţi" am fi folosit cuvântul cu sensul pe care îl atribuim de obicei lui „unii", raţionamentul de care trebuie să ne folosim pentru a răspunde la întrebarea dacă una dintre cărţi nu a fost scrisă de Wittgenstein ar fi

diferit. În acelaşi fel, dacă „trebuie” înseamnă pentru noi ceea ce el înseamnă efectiv atunci când formulăm întrebările noastre de natură morală, va trebui să urmăm în raţionamentul nostru moral regulile (de implicaţie, consistenţă etc.) determinate de *acel* înţeles al cuvântului (de faptul că noi formulăm *acea* întrebare şi nu o alta, una care să fi fost formulată de cineva care a rostit aceleaşi sunete dar a utilizat „trebuie” în alt sens). Prin urmare, dacă vrem să determinăm ce reguli trebuie să urmăm, este în ordine să întrebăm în ce sens a fost utilizat cuvântul în întrebarea noastră. Într-adevăr, a întreba în ce sens a fost el utilizat *e totuna* cu a întreba care sunt regulile.

Toate acestea sunt în mod special adevărate pentru cuvinte precum „trebuie”, unul dintre cei mai generali termeni folosiţi pentru formularea problemelor morale. Asemenea cuvinte, ca şi alte cuvinte modale, exprimă concepte *formale*, în sensul că regulile lor de utilizare sunt epuizate de implicaţiile lor şi de alte proprietăţi logice pe care ele le conferă propoziţiilor (*propositions*) care le conţin. Lucrul acesta nu este adevărat pentru toate cuvintele: de exemplu, cuvintele „albastru” şi „roşu” au aceleaşi proprietăţi logice formale, însă „roşu” nu înseamnă acelaşi lucru cu „albastru”. Prin urmare, proprietăţile lor logice formale nu le pot epuiza înţelesul. Dacă „trebuie” este însă un cuvânt pur formal, atunci e necesar să putem descoperi tot ceea ce poate fi ştiut despre înţelesul său şi despre regulile sale de utilizare studiindu-i proprietăţile logice. Dacă acest lucru e adevărat, atunci el are, aşa cum vom vedea, o importanţă fundamentală pentru etică. Aceasta înseamnă că, deşi într-un anumit sens „trebuie” are şi proprietăţi semantice (‘‘înţelesul său descriptiv’), ele nu fac parte din înţelesul său în sens îngust (H. 1986a) şi nu afectează în mod profund regulile de raţionare cu privire la ceea ce trebuie să facem.

Răspunsul la cea de-a doua obiecţie menţionată la început este că, deoarece conceptele studiate de etică sunt formale, pentru a dezvolta o teorie a raţionamentului moral nu trebuie să existe în lume fapte morale, aşa cum nu trebuie să existe fapte logice pentru a face posibil raţionamentul logic. Necesităţile care constrâng raţionamentele noastre sunt necesităţi formale – ceea ce nu înseamnă, cum nu înseamnă nici în cazul logicii şi matematicii, că ele nu ne pot ajuta să luăm decizii în cazul unor probleme morale de substanţă dacă sunt puse *în conjuncţie* cu informaţii substanţiale de natură non-morală despre lume. Cum trebuie făcut acest lucru, vom vedea mai târziu.

1.3. E momentul acum să ne întrebăm cum putem descoperi care sunt aceste proprietăţi formale. Primul pas ne cere să disecăm limbajul ca întreg pentru a vedea căreia dintre părţile anatomiei sale aparţin asemenea cuvinte precum „trebuie”. Cel mai clar mod de a face acest lucru este cu ajutorul teoriei actelor de vorbire. Termenul „act de vorbire” (*speech act*) a fost introdus de J.

L. Austin. (1902: 41,149), cu toate că el nu foloseşte prea mult acest cuvânt, preferând expresii mai concrete. El ar putea fi privit pe drept cuvânt ca fondator al teoriei actelor de vorbire; cu toate acestea, ideea că nu toate actele de vorbire sunt de acelaşi fel sau se supun aceloraşi reguli a fost folosită, înainte şi după el, de Wittgenstein, Ryle, Searle, Habermas şi mulţi alţii. Pentru a deosebi între diferitele feluri de acte de vorbire trebuie să specificăm care sunt propoziţiile folosite pentru a le performa (*perform*). Principalul scop al acestei întreprinderi este să izolăm, dacă se poate, acele trăsături ale propoziţiilor care performează diferitele funcţii necesare pentru a avea un act de vorbire complet. Apoi putem vedea care trăsături ale unei propoziţii sunt specifice unui gen particular de act de vorbire şi, astfel, să calificăm rostirea sa drept o performare a acelui tip de act de vorbire, şi mai putem vedea care trăsături sunt comune unor tipuri diferite de acte de vorbire. Cea mai cunoscută marcă distinctivă de acest fel este semnul modului (e.g. indicativ sau imperativ) care (pentru a ne exprima mai întâi în termeni generali), distinge enunţurile (*statements*) de imperaţii (*imperations*) (dacă putem folosi această expresie pentru actele de vorbire care sunt în mod tipic exprimate la modul imperativ).

Trebuie de asemenea să clarificăm faptul că divizarea actelor de vorbire în tipuri la forma unui arbore având genuri, specii, subspecii, etc. Nu se poate presupune, de exemplu, că nu există nici un fel de alte subdiviziuni în interiorul claselor enunţurilor şi imperaţiilor, nici că imperaţiile nu pot aparţine, alături poate de judecăţile morale, unei clase mai cuprinzătoare a prescripţiilor. Nici nu se poate presupune că un tip de act de vorbire trebuie să aparţină uneia sau altei dintre aceste clase şi nu poate aparţine la mai mult de una. Este posibil ca speciile şi genurile să nu se excludă reciproc: poate că judecăţile morale împărtăşesc anumite proprietăţi atât cu enunţurile cât şi cu prescripţiile. Toate aceste lucruri trebuie cercetate prin studierea vorbirii (*speech*) şi a limbajului (*language*) (folosesc aceste cuvinte pentru a marca distincţia făcută celebră de Saussure, 1916).

O necesară clarificare suplimentară ar putea fi adusă în acest moment. Austin a folosit termenul de „forţă ilocuţionară" pentru a conota proprietatea care distinge un act de vorbire de altul. Astfel, enunţul că tu vei închide imediat uşa (*you are going to shut the door*) are o forţă ilocuţionară diferită de porunca (*command*) să închizi uşa. Dar alţi autori, după Austin, au interpretat această distincţie în feluri diferite. Să luăm două porunci, aceea ca tu să deschizi uşa şi aceea ca tu să închizi fereastra. Au oare ele aceeaşi forţă ilocuţionară prin aceea că ambele sunt porunci, sau au forţe ilocuţionare diferite pentru că sunt porunci diferite? Răspunsul la această întrebare nu va afecta nici

un argument, cu condiţia să fim clari în privinţa utilizării termenilor; dar în cele ce urmează eu voi adopta cea de-a doua variantă. Voi vorbi despre aceste două porunci ca având două forţe ilocuţionare diferite, deşi ele aparţin aceluiaşi *tip* (*type*) de forţă ilocuţionară, anume cea imperativă. În mod similar, eu pot face două enunţuri diferite care au forţe ilocuţionare diferite datorită conţinutului lor diferit, dar care au acelaşi tip de forţă ilocuţionară, anume cea constativă (*constative*), aşa cum o numea Austin (1962: 6n). Acest lucru va fi pus în evidenţă dacă propoziţiile sunt articulate astfel încât (aşa cum se întâmplă în majoritatea limbilor) să se distingă trăsătura care marchează modul de rest; cele două porunci, „Deschide uşa” şi „Închide fereastra” au în comun această trăsătură datorită căreia le recunoaştem ca imperative; altfel, ele sunt diferite.

Articularea propoziţiilor sau a actelor de vorbire pe care acestea le exprimă, trebuie să distingă cel puţin patru funcţii (H 1989*a*). Prima este cea menţionată deja, şi anume modul. Voi numi semnul modului *tropicul* (*the tropic*). Faptul că modul este, sau poate fi, parte a înţelesului e evident din faptul că expresiile latineşti „*i*” şi „*ibis*” („Du-te” şi „Vei pleca imediat (*You are going to go*)”) au implicaţii logice diferite (H 1996*b*); ultima implică faptul că tocmai urmează să părăseşti locul, prima nu implică asta, deoarece o poruncă nu este o predicţie despre propria sa îndeplinire. Va trebui ulterior să distingem conţinutul actului de vorbire (spre exemplu, ce anume se enunţă în mod concret că are loc sau ce se porunceşte să fie făcut să aibă loc). Astfel, poruncile „Deschide uşa” şi „Închide fereastra” au acelaşi tropic, însă *frastici* (*phrastics*) diferiţi (folosesc acest termen pentru a denota acea trăsătură a propoziţiei, nu în mod necesar o parte separată a ei, care indică ce este enunţat sau poruncit). Într-un limbaj complet articulat şi neambiguu, aceste funcţii revin unor părţi diferite ale propoziţiei.

Celelalte două funcţii, despre care nu e necesar să discutăm aici, sunt cele care ar fi exprimate într-un limbaj complet articulat prin *clisticul* (*the clistic*) propoziţiei, sau semnul completitudinii, şi *neustic* (*neustic*), sau semnul subscrierii la un act de vorbire de către o persoană care vorbeşte sau care scrie. Aceste semne sunt controversate şi mulţi autori au contestat mai ales necesitatea ultimului; dar pentru scopurile prezentei argumentări nu e nevoie ca acestea să fie apărate (H 1989*a*). Totuşi, este foarte important să distingem între aceste diferite funcţii, ceea ce mulţi autori (printre care m-am numărat şi eu la început) nu au făcut (H 1971*c*:21ff). În particular, tropicul sau semnul modului trebuie distins de neustic, care e semnul subscrierii, deoarece putem menţiona (*mention*) sau insera (*embed*) o propoziţie indicativă sau imperativă, inclusiv semnul său de mod, sau o putem utiliza mimetic (6.4, H 1989*a*) – spre exemplu pe scenă - fără a face un enunţ sau a da o poruncă.

Voi fi întrebat în acest stadiu al discuţiei dacă „mod”, în felul în care folosesc eu cuvântul, este un termen logic sau unul gramatical. Răspunsul este că el e de ambele feluri, dar că noi trebuie să înţelegem diferenţa dintre ceea ce este adesea numit astăzi gramatică de suprafaţă şi gramatică de adâncime, respectiv ceea ce s-a numit în mod tradiţional formă gramaticală şi formă logică. Dacă există vreo diferenţă între aceste două moduri de a face distincţia, acest lucru nu va afecta ceea ce urmează să spun. Istoric vorbind, gramatica şi logica s-au dezvoltat împreună, iar metafizica s-a dezvoltat alături de ele; s-a dovedit întotdeauna dificil să facem distincţii clare între cele trei. Chiar şi unor autori atât de diferiţi precum Hegel şi Carnap li s-a părut dificil să distingă între logică şi metafizică (Hegel asimilând-o pe prima ultimei, iar Carnap invers - deşi el a rezervat denumirea de „metafizică” pentru ceea ce eu am numit „mefistică”). În mod asemănător, gramatica de adâncime şi logica sunt atât de strâns legate între ele încât ar fi o nebunie să încercăm să le tratăm separat. Diferenţa dintre logică şi gramatica de suprafaţă este cea care i-a făcut pe oameni să creadă că există o diferenţă între gramatică şi logică în ansamblu.

Într-adevăr, există şi distincţii gramaticale care nu au nici o semnificaţie logică, cum ar fi cele dintre formele tari şi slabe ale timpului trecut (3.3.). Modul nu intră însă în această categorie; din punct de vedere logic, distincţia dintre semnul modului şi restul propoziţiei este la fel de importantă ca şi aceea dintre subiect şi predicat. Aceştia doi au fost atât termeni gramaticali cât şi termeni logici, şi pe bună dreptate, deoarece gramatica este un mod de a exprima logica. Pentru a vorbi gramatical, trebuie să putem face, cel puţin în mod implicit, distincţia logică între subiect şi predicat; atunci când lingviştii structuralişti îşi construiesc „arborii” lor (procedeau care, atunci când eram eu la şcoală, se numea „analiză gramaticală”(*parsing*)) ei se folosesc de distincţia logică pentru a deosebi locuţiunile substantivale (*noun-phrases*) de cele verbale(*verb-phrases*).

Aici apar complicaţii în care nu pot să intru – spre exemplu, teza falsă, susţinută printre alţii şi de Aristotel (*An. Pr.* 43a 30), potrivit căreia există termeni care pot ocupa în propoziţii fie locul subiectului, fie pe cel al predicatului, după cum vrem. Adevărul este că, în „Roşul este o culoare primară” şi „Cartea este roşie”, cuvântul „roşu” înseamnă lucruri diferite, aşa cum e ilustrat de faptul că putem rescrie prima propoziţie prin „Culoarea roşie este o culoare primară”, însă nu putem rescrie a doua propoziţie prin „Cartea este culoarea roşu”. În mod similar, în propoziţia „Callias este un om” putem substitui „om (*man*)” cu „proprietatea de a fi fiinţă omenească” (*human*), însă în propoziţia „Omul este un animal” nu putem face acest lucru. Aşa cum am văzut, dacă modificăm modul unei propoziţii, atunci, făcând o schimbare gramaticală, noi modificăm atât înţelesul ei cât şi proprietăţile ei

logice; iar acest lucru e suficient pentru a arăta că modul este atât o categorie logică, dar şi una gramaticală, fără ca în acest context cele două funcţii să se distingă.

1.4. E timpul să ne întoarcem la întrebarea ce loc ocupă judecăţile morale în anatomia limbajului, presupunând că am avea una adecvată. Dacă este adecvată, ea va distinge cel puţin între două genuri de acte de vorbire pe care le voi numi descriptive, respectiv, prescriptive (1.6). Toate tipurile de enunţuri obişnuite vor aparţine primului gen iar toate actele de vorbire exprimate în mod obişnuit la imperativ vor aparţine celui din urmă. Nu trebuie să presupunem că nimic în afara imperaţiilor nu ar aparţine celui din urmă gen. Nu trebuie nici măcar să presupunem că pentru a da o poruncă este necesară folosirea imperativului. Dar să ne întrebăm acum, într-o formă preliminară, dacă judecăţile morale (de exemplu cele exprimate cu ajutorul lui „trebuie") sunt acte de vorbire descriptive sau prescriptive. Răspunsul este că ele sunt de ambele feluri, dar că distincţia trebuie păstrată cu atenţie deoarece altfel nu vom putea înţelege trăsăturile *diferite* ale „trebuie"-propoziţiilor (*"ought"- sentences*)[172] care le leagă de cele două genuri.

„Trebuie"-judecăţile (*„ought"-judgements*) sunt prescriptive şi sub acest aspect sunt ca imperaţiile, deoarece în utilizările lor tipice faptul că eşti de acord cu ele, presupunând un acord veritabil, cere o acţiune în conformitate cu ele, în situaţiile în care acţiunea cerută este o acţiune a persoanei care este de acord cu ele. Am spus în mod deliberat „utilizările lor tipice" pentru că, aşa cum bine se ştie, ele au şi alte utilizări care au generat o vastă literatură. Aşa sunt utilizările de către o persoana care e nestăpână pe sine, e „acratică" sau „păcătoasă", care nu face ceea e de acord că trebuie să facă deoarece ea doreşte foarte mult să nu facă asta (H 1963*a*: ch. 5, 1992*e*: ii. 1304), precum şi utilizările de către „satanist", care face ceea ce e de acord că nu trebuie să facă tocmai pentru că e ceva ce nu trebuie să facă (H 1992*d*: 98). Nu este aici locul să suplimentăm această literatură; ceea ce ne interesează pe noi acum este doar că, dacă e să fie luate drept sincere, utilizările tipice şi centrale ale lui „trebuie" cer conformare (*compliance*) dacă e să conteze ca sincere. Prin contrast, actele de vorbire constative presupun doar acordul opiniei (*accordant belief*).

Totuşi, judecăţile morale nu sunt chiar ca imperaţiile obişnuite. Ele au în comun cu actele de vorbire constative o foarte importantă trăsătură, anume că, atunci când spun „Trebuie să fac asta", eu trebuie s-o spun din pricina a *ceva ce ţine de* (*something about*) actul că spun că trebuie să fac. Aceasta este o trăsătură a tuturor utilizărilor lui „trebuie", nu doar a utilizărilor morale. E adevărat că şi

[172] Propoziţii prefixate fe "trebuie" (N. trad.)

imperaţiile sunt în mod normal produse din anumite temeiuri. Însă nu e necesar să fie astfel. Dacă un sergent de instrucţie ar vrea să vadă dacă un nou recrut i se va supune, îi poate spune „La dreapta" şi să nu aibă nici un temei pentru a spune asta mai degrabă decât „La stânga". Cu „trebuie" lucrurile sunt însă diferite. Să luăm un exemplu non-moral: să presupunem că ei fac un exerciţiu tactic iar instructorul spune „Trebuie să atacaţi pe flancul drept". Trebuie să existe un temei în faptele acelei situaţii pentru care ei trebuie să atace mai degrabă pe flancul drept decât pe flancul stâng (*FR* 3.3).

Pentru germani acest lucru este greu de înţeles deoarece cuvântul german „soll" poate fi folosit atât pentru traducerea englezescului „is to" (se cuvine să) (care poate fi echivalent cu un imperativ), cât şi pentru traducerea lui „ought to" (trebuie să) (care este o expresie morală sau un alt fel de expresie normativă). Sistemele de logică deontică au fost uneori concepute astfel încât nu reuşesc să facă această distincţie, folosind un singur simbol (spre exemplu „O") atât pentru „trebuie" (*ought*) cât şi pentru imperative. Deoarece comportamentul logic al acestora este diferit (de exemplu, „pătratul logic" care e valabil pentru „trebuie" nu e valabil pentru imperative - H 1967*d*), astfel de sisteme pleacă la drum cu stângul. Confuzia asupra acestui aspect poate duce uneori la interpretarea faptului că ne este poruncit să facem ceva (*se cuvine să,* sau *soll,* acţionăm într-un anume fel; *one is to or ought to act in a certain way*) ca arătând că noi *trebuie* (*ought*) să acţionăm în acel fel. Acest lucru poate avea consecinţe politice grave (H 1955*b*).

Cum judecăţile morale trebuie să fie făcute pentru anumite temeiuri, temeiurile fiind faptele situaţiei respective, este iraţional să producem o judecată morală ignorând total faptele (a se pune în contrast cu comanda sergentului din exemplul anterior, care în nici un caz nu reprezintă o acuză de iraţionalitate). Este adevărat că alegerile exprimate prin acte de vorbire imperative se cere în mod normal să fie făcute pentru anumite temeiuri (*for reasons*) dacă nu vrem ca acela care alege să fie numit iraţional (H 1979*a*), şi că până şi în acest exemplu neobişnuit sergentul *are* un temei pentru a spune ceea ce spune (anume intenţia de a testa obedienţa recrutului). Dar în acest caz el ar fi putut spune la fel de raţional „La stânga" în loc de „La dreapta". Este privilegiul sergenţilor să nu aibă temeiuri pentru acest gen de alegere.

Prin contrast, judecăţile morale, ca şi alte judecăţi normative, nu pot fi arbitrare în acelaşi mod. Ele trebuie făcute datorită faptelor (*because of the facts*). Aceasta nu înseamnă că judecata morală *decurge logic din* fapte (H 1963*b*: sec. 8). Faptele nu ne *forţează* logic să facem o judecată morală mai degrabă decât alta; dar dacă facem o judecată despre o situaţie, nu putem, admiţând că într-o altă situaţie faptele sunt aceleaşi, să facem în acelaşi timp o judecată despre a doua situaţie care se află în conflict cu

prima. În exemplul nostru tactic non-moral dat mai sus, ofiţerul nu ar putea spune că ar putea exista o altă situaţie tactică exact ca aceasta în care ei ar fi trebuit să atace mai degrabă pe flancul stâng decît pe flancul drept. Dacă faptele sunt exact aceleaşi, ele vor oferi un temei pentru a face aceeaşi judecată normativă. Aceasta este baza trăsăturii pe care o au judecăţile normative şi care e numită *universalizabilitate* (*universalizability*) (H 1963*a*: ch. 2); iar judecăţile morale împărtăşesc şi ele această trăsătură (1.7).

1.5. Înainte de a stabili locul pe care în ocupă judecăţile morale în aceastră anatomie, trebuie făcută o distincţie importantă care, în pofida formulării ei foarte clare de către Austin (1962: cap. 9, 10), este încă neglijată de mulţi, în special în legătură cu imperaţiile. Ea este încurajată de o folosire prea facilă a termenului „pragmatică” (6.5) şi de legarea wittgensteiniană a înţelesului (*meaning*) de utilizare (*use*) de către aceia cărora nu le este foarte clar ce înţeleg exact prin „utilizare” (vezi Austin 1962: 104). Austin a distins între acte ilocuţionare şi acte perlocuţionare (6.4), primele fiind ceea ce facem *spunând* ceva (*in* saying something, *in locutione*) iar ultimele fiind ceea ce facem când urmărim să facem prin spunerea a ceva (*by* saying something, *per locutionem*). „Pragmatica” şi „utilizarea” [illegible] sunt repede interpretate în cel din urmă sens, în special în cazul imperativelor şi astfel oamenii sunt tentaţi să creadă că înţelesul acestora poate fi complet explicat dându-i pragmatica sau utilizarea lor, înţelegând prin aceasta efectul lor perlocuţionar intenţionat.

Există şi alte tentaţii în afara celei abia menţionate. Spre deosebire de Austin şi Wittgenstein, mulţi logicieni încă susţin că există un singur fel de joc de limbaj sau de act de vorbire care este suficient de respectabil încât să merite atenţia lor, şi anume cel constativ. Pentru a-şi susţine afirmaţiile ei îl citează uneori pe Aristotel (*De Int*. 16^{b} 33 ff.) Alţii sunt atât de ataşaţi de tabelele de adevăr şi de alte metode similare pentru construirea unei logici încât nu pot vedea cum ar putea fi construită aceasta cu altceva decât propoziţiile (*propositions*) adevărate sau false. Alţii vor să definească „inferenţa validă” drept „o inferenţă care are o asemenea formă încât nici o inferenţă cu acea formă nu poate avea premise adevărate şi concluzia falsă”.

Acest gen de autori dau dovadă de acelaşi fel de prejudecată care a fost pusă în evidenţă în legătură cu teoria înţelesului bazată pe condiţiile de adevăr (*truth-condition theory of meaning*). Dar există şi alte multe feluri de a construi logica, în particular aceea care pleacă de la noţiunea de inconsistenţă. Dacă am şti să spunem care acte de vorbire sunt inconsistente cu care, am putea construi o logică pentru acele tipuri de acte de vorbire. Iar imperaţiile e sigur că pot fi inconsistente unele cu

altele (de exemplu „Închide uşa” şi „Nu închide uşa”). Aici inconsistenţa rezidă în ceea ce eu am numit frasticul, pe care imperativul îl împărtăşeşte cu indicativul său corespunzător; astfel, sursa inconsistenţei este aceeaşi pentru ambii şi prin urmare aceeaşi e natura greşelii logice. În acest caz, deşi nu întotdeauna (*LM* 2.3, Searle şi Vanderveken 1985: 152), semnul negaţiei este parte a frasticului. Nu există însă nimic aici care să ne facă să alungăm actele de vorbire imperative din cadrul logicii. Într-adevăr, regulile logicii însăşi, de exemplu regulile de formare şi de inferenţă, sunt imperaţii, şi *ele* trebuie să fie consistente.

Însă cea mai mare tentaţie de a gândi în acest mod despre imperaţii (că ele au doar pragmatică, nu logică) este confuzia dintre acte ilocuţionare şi acte perlocuţionare. Aici e necesar să ne îndepărtăm de concepţia lui Austin. El a distins *trei*, nu doar două, genuri de acte, cel de-al treilea fel fiind cel locuţionar (Austin 1962: 108). Dar dacă el credea că numai actul locuţionar are înţeles – şi eu am argumentat în altă parte că aceasta este o interpretare greşită (H 1971*c*: 115 ff.) – atunci el a greşit în mod clar; căci, aşa cum am văzut, modul este parte a înţelesului („Du-te şi „Vei pleca imediat” nu însemnă acelaşi lucru). Prin urmare, pentru a înţelege ce a intenţionat să spună cineva, trebuie să ştii în ce mod a fost actul său de vorbire. Iar aceasta înseamnă a şti ceva despre forţa sa ilocuţionară. Prin urmare, este incoerent să afirmi în acelaşi timp că actele locuţionare sunt singurele depozitare ale înţelesului şi că putem specifica actul locuţionar fără a menţiona forţa sa ilocuţionară. Înţelesul este, în parte, potenţialul unui act ilocuţionar (Alston 1964: 37 ff.). Aceasta nu implică în mod necesar faptul că alte elemente ale forţei ilocuţionare nu se pot extinde dincolo de actul locuţionar astfel specificat. S-a presupus, de exemplu, că am putea şti ce înţelege o persoană atunci când spune „Gheaţa este subţire” şi, prin urmare, să ştim ce act locuţionar a performat ea, fără a şti dacă ea a intenţionat ca actul să aibă forţa ilocuţionară a unui avertisment sau a unui simplu enunţ factual. Aş critica acest punct de vedere, dar aceasta ar presupune un excurs prea lung pentru a reuşi să rezolv problema despre noţiuni cum ar fi avertismentul. Voi discuta pe scurt despre „avertisment” în 3.3. În orice caz, putem considera ca sigur, aşa cum a arătat Austin (1962: 32, 69), că există adesea căi de a face explicită forţa ilocuţionară a rostirilor noastre şi de a dezambiguiza astfel propoziţia. Putem face asta spunând fie „Te avertizez că gheaţa este subţire”, fie „Afirm că gheaţa este subţire”.

Oricum ar sta lucrurile, actele locuţionare şi ilocuţionare se află împreună de cealaltă parte a importantei diviziuni care le separă de actele perlocuţionare. Pentru actele perlocuţionare nu poate exista logică în sensul strict al cuvântului. Motivul e acela că, aşa cum am văzut, logica este determinată de regulile sau convenţiile de utilizare ale cuvintelor, iar actele perlocuţionare (adică ceea ce noi facem sau

încercăm să facem prin spunerea (*by saying*) anumitor lucruri) nu trebuie să fie controlate de nici o regulă sau convenţie de natură logică (cf. Austin 1962: 118). Este adevărat că ceea ce putem face prin spunerea a ceva depinde de ce este acel ceva – i.e. de ceea ce facem spunând (*in saying*) acel ceva - însă depinde şi de multe alte lucruri; trebuie să măsurăm situaţia şi să ne gândim care ar fi efectele probabile ale unor anumite rostiri. A spune cuiva că gheaţa este subţire poate fi un mod de a-l face să nu meargă pe gheaţă; dar dacă el este o persoană aventuroasă căreia nu-i este frică de apa rece, acesta poate fi un mod de a-l face să meargă pe gheaţă. Dacă e o persoană normală, care are încredere în noi, acesta poate fi un mod de a o face să creadă că gheaţa e subţire; dacă este neîncrezătoare şi suspicioasă, el poate fi un mod de a o face să creadă că gheaţa nu e subţire. În mod asemănător se întâmplă cu imperativele. Spune-i „Mergi pe gheaţă” unui copil ascultător şi el va merge; spune-i-o însă unuia neascultător şi rebel şi îl vei face să facă opusul. Prin urmare acelaşi act ilocuţionar, cu acelaşi înţeles, poate avea efecte perlocuţionare diferite, ceea ce arată prin sine că efectul perlocuţionar sau efectul intenţionat nu este parte a înţelesului.

Prin urmare, ceea ce poate fi numit teoria „ghiontului verbal” a înţelesului imperativelor trebuie respinsă (*LM* 1.7, H 1971*c*: 91 ff., 6.3). Dacă „pragmatica” este înţeleasă în mod greşit ca acoperind atât actele ilocuţionare cât şi pe cele perlocuţionare, putem spune că a studia înţelesul imperativelor înseamnă a le studia pragmatica dar numai partea ilocuţionară a pragmaticii acestora, în cel mai bun caz. Dacă ne abatem dincolo de aceasta, nu le mai studiem deloc înţelesul. Odată ce ne-am dat seama de acest lucru, nu vom mai considera drept imperaţii actele de vorbire care sunt în mod clar enunţuri cum ar fi „Este praf pe masă” spus de o doamnă exigentă servitoarei sale. S-a presupus că acesta este de fapt o imperaţie pentru că e menit *să o facă* pe servitoare să cureţe masa de praf. Se prea poate ca aceasta să fi fost menirea lui, însă acest lucru nu îl face o imperaţie. El este un enunţ care, în conjuncţie cu un presupus regulament al casei (care *este* o imperaţie) potrivit căruia, atunci când mesele sunt murdare de praf, ea se cuvine să le cureţe, o îndreptăţeşte pe servitoare să infereze imperaţia că se cuvine să cureţe masa de praf. Prin urmare, dacă servitoarea este nu numai logică, dar şi obedientă, a-i spune asta o va face să cureţe masa de praf. Dar ea va fi înţeles foarte bine înţelesul rostirii chiar dacă nu este obedientă şi chiar dacă nu a auzit de regulamentul casei şi chiar dacă e prea stupidă pentru a se gândi că poate exista aşa ceva. Dacă e suficient de stupidă, ea ar putea să nu cureţe masa de praf chiar dacă tonul stăpânei sale e ameninţător. Ea nu va şti ce să facă deoarece nu i s-a spus acest lucru.

1.6. Relevanţa tuturor acestor lucruri pentru etică este următoarea. Judecăţile morale sunt, într-un sens care va fi explicat mai târziu, prescriptive, şi, prin urmare, asemănătoare în anumite privinţe imperaţiilor. Şcoala filosofilor morali numită *emotivism* (pe care o voi discuta în capitolul 6) şi-a dat seama de acest lucru. Dar, infectaţi de confuzia cu privire la pragmatică pe care tocmai am prezentat-o, ei au fost conduşi spre eroarea de a gândi că înţelesul judecăţilor morale ar trebui explicat în termenii efectului lor perlocuţionar (Urmson 1968:29ff). Acest lucru este evident din titlul unei părţi a lucrării lui Stevenson *Ethics and Language,* anume „Aspectele pragmatice ale înţelesului"(1945:37), care dă tonul întregii cărţi. Aceeaşi linie de gândire poate fi găsită la Ayer (1936: cap.6) şi pare să fie prezentă în mod implicit la Carnap (1935: 23). Ea i-a condus pe aceşti cercetători să caute sursa înţelesului imperaţiilor şi, prin urmare, a unei părţi a înţelesului judecăţilor morale, în puterea lor de a-i *face* pe oameni să înfăptuiască anumite lucruri. Însă actul perlocuţionar de a-i face să înfăptuiască ceva este un lucru diferit de actul ilocuţionar de a le spune să înfăptuiască acel ceva (H 1951*a*). Aşa cum am văzut anterior, ultimul poate fi un mijloc pentru realizarea primului; dar aceasta nu face ca ele să fie acelaşi act în sensul care e relevant aici. În particular, actul ilocuţionar de *a spune să* (*telling to*) este supus controlului logic la fel ca şi actul ilocuţionar de a *spune că* (*telling that*). Atunci când *spui să* nu trebuie să te autocontrazici, după cum nu trebuie să te autocontrazici atunci când *spui că*; dacă nu faci aşa nu spui oamenilor să facă ceva ce ei pot face. Dar atunci când îi faci să, inclusiv atunci când îi faci să creadă că, te poţi autocontrazice dacă acesta e modul cel mai eficient de a-ţi face treaba.

Emotiviştii au confundat astfel actul perlocuţionar, prin esenţa sa iraţional sau araţional, cu actul ilocuţionar, care se află sub controlul logicii (6.3 f). Prin urmare, ei nu numai că au crezut fără bune temeiuri că nu poate exista o logică a imperaţiilor, ci, datorită acestei confuzii, au atribuit şi judecăţilor morale aceeaşi iraţionalitate. Am auzit chiar argumentându-se că, deoarece judecăţile morale sunt materialul gândirii raţionale iar imperativele nu sunt, judecăţile morale nu pot fi imperative. Lucrurile stau însă cu totul altfel. Deoarece imperaţiile trebuie să respecte regulile logice, faptul că judecăţile morale au unele dintre proprietăţile acestora nu constituie nici un fel de obstacol pentru raţionalitatea gândirii morale. Prin urmare, respingerea teoriilor etice ne-descriptiviste de către aspiranţii raţionalişti pe baza faptului că judecăţile morale nu pot fi raţionale decât dacă sunt enunţuri în sensul îngust al cuvântului – sau constative, pentru a folosi termenul lui Austin (1926:6 n) – sunt pe de-a-ntregul greşite. Se poate admite că în anumite sensuri judecăţile morale pot fi numite adevărate sau false (H 1976 b); dar chiar dacă nu pot fi, raţionalitatea lor nu poate fi contestată. Vom vedea mai târziu că prescriptivitatea

judecăţilor morale, departe de a fi un obstacol în calea raţionalităţii lor, este un ingredient vital al acesteia (1.8).

Dar înainte de a arăta aceasta, este momentul să ne întrebăm în ce sens sunt prescriptive judecăţile morale şi cum se combină prescriptivitatea lor cu celelalte trăsături pe care le posedă. Acest lucru nu poate fi explicat înainte de a explica ce este prescriptivitatea. Am utilizat deja acest cuvânt pentru a descrie genul de acte de vorbire căruia aparţin imperaţiile; ele sunt paradigma acesteia. Cea mai simplă modalitate de a caracteriza acest gen este prin a spune că un act de vorbire este prescriptiv dacă cineva care îl aprobă (*assents to it*)[173] nu este sincer dacă nu acţionează în acord cu el (i.e. la momentul de timp şi în modul specificat), în condiţiile în care el e persoana căreia îi revine îndeplinirea actului şi dacă este capabil atât din punct de vedere fizic cât şi psihologic să îl facă (*LM* 2.2). Aici există însă câteva ambiguităţi care trebuie clarificate. Expresii cum ar fi „subiectul" sau „destinatarul" (unei imperaţii) pot însemna trei lucruri diferite. Ele pot denota persoana căreia îi este spusă sau scrisă imperaţia. Sau ele pot denota persoana sau lucrul la care se referă subiectul gramatical al propoziţiei folosite. Sau, iarăşi, ele pot însemna persoana căreia îi revine sacrina să se supună imperaţiei. Toate acestea pot fi persoane sau lucruri diferite. Dacă *doamna casei* în exemplul nostru anterior îi spune majordomului „Se cuvine ca masa să fie curăţată de praf" (*the table is to be dusted*), subiectul gramatical se referă la masă, persoana căreia i se vorbeşte e majordomul, iar persoana însărcinată să se supună imperaţiei e servitoarea (majordomul nu curăţă mesele de praf).

În contextul de faţă ne interesează persoana căreia îi revine sarcina. Să o numim nu destinatar (*addressee*) nici subiect, ci însărcinat (*chargee*). Un act de vorbire prescruiptiv este un act care, dacă eu sunt însărcinatul şi eu aprob actul de vorbire, eu nu îl pot aproba sincer dacă nu acţionez în consecinţă. De exemplu, dacă porunca de mai sus este adresată servitoarei, care ştie că ei îi revine sarcina de a curăţa mesele de praf atunci când acestea sunt murdare, şi ea aprobă porunca spunând „Foarte bine, doamnă", ea nu o aprobă în mod sincer dacă, deşi poate şterge masa de praf, se furişează numaidecât în pat fără a o curăţa.

1.7. Sunt oare judecăţile morale prescriptive în acest sens? Cu siguranţă că nu toate sunt aşa. Servitoarea poate aproba judecata (chiar luată într-un sens moral) că ea trebuie să cureţe masa de praf şi totuşi să se furişeze în pat. Întrebarea care se pune e mai degrabă „Există oare o clasă importantă de

173 În sensul de *a-şi da acordul* cu privire la el; sunt de acord cu porunca aceasta sau sunt de acord cu sfatul cutare etc. (N. trad.)

judecăţi morale care *sunt* prescriptive şi, dacă există, care este relaţia dintre cele care sunt şi cele care nu sunt astfel?” S-ar putea argumenta (dar nu aici) că Platon (a se vedea H 1982*a*: 56, 66), Aristotel (*Eth. Nic*. 1143a 8, 1147a 25 ff.), Hume (1739: III. 1. 1), Kant (*Gr* BA36 f. = 412 f.) şi Mill (1843: ultimul capitol) au crezut cu toţii, ca şi mine, că judecăţile morale sunt în mod tipic prescriptive, deşi probabil nici unul dintre ei nu a crezut că toate sunt astfel, nici că acest lucru epuizează înţelesul lor (H 1998 *a*). Am argumentat în altă parte că există o utilizare prescriptivă a judecăţilor morale şi că aceasta este centrală în două sensuri. Primul este că, odată ce această utilizare este explicată, celelalte pot fi explicate pe baza ei şi se subsumează acesteia (*LM* cap II). Al doilea este că, aşa cum voi spune mai târziu, prescriptivitatea lor e un ingredient vital al raţionării morale (1.7; *MT* 6.1).

Recunoaşterea de către Aristotel, moştenită de la Socrate şi Platon, a faptului că judecăţile morale şi alte judecăţi normative sunt prescriptive a făcut ca *akrasia* sau slăbiciunea voinţei (*weakness of will*) să reprezinte o problemă pentru el. Dacă ele sunt prescriptive, cum poate servitoarea să aprobe o asemenea judecată şi apoi să se furişeze în pat? Dacă Aristotel ar fi fost un descriptivist pur, asa cum unii dintre pretinşii săi continuatori moderni consideră că sunt, păcatul servitoarei nu ar fi reprezentat pentru el o problemă. Aristotel dedică o jumătate de carte rezolvării problemei socratice (*Eth. Nic*. 1145b 21 ff.) deoarece, asemeni lui Socrate, el trebuie să explice cum se poate ca cineva să aprobe o prescripţie şi apoi să nu acţioneze în conformitate cu ea. Explicaţia sa, deşi nu foarte mulţumitoare, este mult mai subtilă decât cea oferită de Socrate. Ea constă în evidenţierea faptului că prescripţia în cauză este universală (servitoarea ştie că trebuie să cureţe masa de praf deoarece cunoaşte regula universală a gospodăriei, a tuturor gospodăriilor care sunt în bună ordine, şi anume că mesele murdare de praf trebuie curăţate, şi mai ştie faptul particular că această masă este murdară de praf). Deşi se foloseşte de un exemplu diferit, Aristotel ar putea spune că servitoarea se poate sustrage regulii universale pentru că este obosită şi doreşte să se ducă la culcare şi, prin urmare, ea ignoră acest fapt particular, chiar dacă el e suficient de evident. Această expunere sumară nu pune pe de-antregul în valoare subtilitatea soluţiei pe care el o oferă; la rândul meu, am sugerat o soluţie mai complexă (*FR* ch. 5, H 1992*e*: ii. 1304). Dar faptul important este că aici există o problemă, o problemă care nu ar exista dacă am fi descriptivişti.

Dacă, în ciuda acestei pretinse dificultăţi, am recunoaşte că cele mai importante cazuri de judecăţi morale sunt prescriptive, ar trebui totuşi să recunoaştem că ele nu sunt *pur* prescriptive. Acesta este într-adevăr aspectul major al soluţiei mai complexe la problema akrasiei. Aşa cum au observat atât Aristotel (*Eth. Nic*. 1147a 31) cât şi Kant (*Gr* sec. 2, para. 31), judecăţile morale nu sunt doar prescriptive, ci *universal* prescriptive. Iar universalitatea prescripţiei morale introduce pe nesimţite un

element ne-prescriptiv în înţelesul său. Să explicăm acest lucru: dacă servitoarea acceptă regula universală după care mesele murdare de praf trebuie curăţate, regula va asuma pentru ea (fată ascultătoare ca de obicei) statutul unui fapt. Aceasta înseamnă că, dacă ea va fi tentată vreodată (aşa cum i se întâmplă acum) să îşi neglijeze datoria, ea nu va putea evita să nu se gândească la posibilitatea ca stăpâna sa ori majordomul să remarce omisiunea şi să o pedepsească; iar dacă o fac, *acesta* e un fapt cât se poate de real. La fel este şi faptul că ea e înfricoşată de acel gând. Atitudinea unor oameni faţă de moralitate este asemănătoare cu aceea a servitoarei faţă de majordom. Chiar şi atunci când servitoarea va fi părăsit acel loc de muncă (sau oricare altul) şi va fi la propria ei casă, chiar şi atunci când nu va mai exista o *doamnă a casei* iar majordomul nu va mai lucra - ea nu va putea scăpa de sentimentul de vinovăţie pe care îl produce în ea vederea unei mese murdare de praf pentru care este responsabilă.

Pentru o persoană nereligioasă este uşor ca, pornind de la această analogie, să ajungă la gândul că Dumnezeu nu există şi că, prin urmare, totul este permis. Acest gen de persoane ar trebui să reflecteze la două lucruri. Primul este că, fie că Dumnezeu există, fie că nu, atitudinile care ne fac să respectăm legile moralităţii sunt o necesitate socială; nu putem trăi în comunitate fără ele. Kant a împins poate acest respect la exces iar legea sa morală a fost fără îndoială prea simplă şi prea rigidă. Societatea s-ar prăbuşi însă dacă nu ne-am educa proprii copii în aşa fel încât să se simtă rău atunci când fac lucruri rele; iar noi nu i-am lăsa pe psihologi să ne convingă de contrariul atâta vreme cât nu aduc dovezi empirice contrare. Cel de-al doilea lucru este că o moralitate critică reflexivă poate *justifica* aceste legi, reguli sau principii precum şi atitudinile noastre faţă de ele. Prin urmare, chiar dacă nu există o *doamnă a casei*, va trebui s-o inventăm. Gândirea morală critică poate de asemenea corecta principiile dacă se descoperă că acestea nu sunt potrivite situaţiei noastre (*MT* 3.3).

Inevitabila factualitate sau descriptivitate a principiilor noastre morale are atât o bază logică precum şi una psihologică (*MT* cap. 2). Judecăţile morale se aseamănă în multe privinţe cu enunţurile factuale (ele seamănă între ele mai mult decât seamănă fiecare în parte cu imperaţiile). Prin urmare, e uşor credem că ele seamănă între ele în toate privinţele. Acest lucru e facilitat şi mai mult de existenţa unei clase mari de judecăţi morale, la care m-am referit mai sus, care nu sunt prescriptive. Similaritatea este atât de mare încât am crezut de cuvinţă să-l urmez pe Stevenson (1945: 62 ff.) şi să folosesc sintagma „înţeles descriptiv" pentru elementul din înţelesul judecăţilor morale care le face precum actele de vorbire constative. Acesta nu e totuna cu *frasticul* la care am făcut referire anterior (1.3); e vorba de un element diferit care ar fi parte a judecăţilor morale chiar dacă acestea ar fi imperaţii obişnuite, ceea ce nu e cazul.

Elementul pe care îl numesc înţeles descriptiv poate fi cel mai bine indicat cu ajutorul unui exemplu împrumutat de la Urmson (1968: 133). Dacă e să te întâlneşti cu o fată în staţie şi nu o cunoşti din vedere, îţi pot da posibilitatea să o recunoşti spunându-ţi, printre altele, că arată bine (*she has a good figure*). Făcând asta, eu o descriu şi scopul meu nu are nimic de-a face cu prescrierea achiziţionării unor asemenea figuri. Ştim cu toţii ce înseamnă în societatea noastră să ai o figură atrăgătoare, deci vei şti după cine să te uiţi. Dacă cel ce te informează face parte dintr-o societate unde fetele grase sunt considerate mai atrăgătoare, atunci vei căuta un alt fel de figură. Astfel, înţelesul descriptiv al lui „arată bine” (*good figure*) este diferit în cele două societăţi.

Deoarece standardele sau criteriile de recomandare diferă de la o societate la alta şi de la un secol la altul, fie că vorbim de recomandări morale sau de alt fel, ne putem baza pe înţelesul descriptiv al unor cuvinte precum „bun”, „corect”, „greşit” şi „trebuie” numai în interiorul unui anumit cerc; în interiorul acestui cerc ne putem însă baza suficient de mult pe el. Alte cuvinte evaluative şi normative au înţelesul lor descriptiv atât de strâns legat de ele încât e greu să fie folosite în comunicarea dintre societăţi diferite; astfel, dacă ne limităm la această din urmă clasă de cuvinte (spre exemplu „blasfemiator” şi „crud”), s-ar putea să nu fim capabili să vorbim despre valori cu cei care nu împărtăşesc în mod semnificativ valorile noastre. Va trebui să ne luptăm unii cu ceilalţi. Existenţa unor cuvinte valorice generale larg împărtăşite, cum este „trebuie”, este cea care face posibilă disputa paşnică între culturi (H 1986*c*, 1993*g*, 6.9).

Judecăţile morale dobândesc un înţeles descriptiv - chiar şi în lipsa unor majordomi care să le impună - datorită unei trăsături logice importante pe care o împărtăşesc cu alte judecăţi de valoare, numită *universalizabilitate (FR* 2.2). Una din modalităţile de abordare a acestei chestiuni este să spui că toate judecăţile de acest fel sunt făcute din anumite temeiuri: adică datorită a *ceva ce ţine de* subiectul judecăţii. Figura fetei nu putea arăta bine (*good*) dacă aceasta nu se întâmpla datorită (*because*) a ceva ce ţine de dimensiunile ei. Un om nu poate fi un om bun dacă aceasta nu se întâmplă datorită a ceva ce ţine de ce fel de om este el. Un act nu poate fi greşit dacă aceasta nu se întâmplă datorită a ceva care ţine de el. Toate acestea nu pot fi bune sau rele pur şi simplu datorită faptului că sunt bune sau rele; trebuie să existe proprietăţi diferite de bunătatea sau răutatea lor care să le facă astfel. Această trăsătură a judecăţilor de valoare este uneori numită „supervenienţă”. O întâlnim şi la judecăţile cauzale: dacă un eveniment îl cauzează pe altul, nu poate exista o situaţie calitativ identică în care evenimentele respective să nu apară împreună şi să nu fie legate cauzal. Aceasta este baza aşa-numitei teorii a „subordonării la lege” privitoare la explicaţia cauzală (*covering law theory*) (Hempel, 1965: 345 ff).

Această noţiune are şi alte aplicaţii. Dar filosofii moralei nu trebuie să fie induşi în eroare de filosofii minţii şi de alţi filosofi care au împrumutat acest cuvânt şi l-au folosit cu un alt înţeles pe care nu l-au clarificat (H 1984b).

Faptul că proprietăţile morale supervin (*supervene*) pe proprietăţile non-morale înseamnă pur şi simplu că actele, etc. au proprietăţile morale deoarece au acele proprietăţi non-morale ('Acest lucru e greşit pentru că a fost un act de provocare a durerii din distracţie'), deşi proprietatea morală nu este aceeaşi proprietate cu proprietatea non-morală şi nici măcar nu e antrenată (*entailed*) de aceasta. Cineva care ar spune că acesta este un act de provocare al durerii din distracţie dar nu e greşit nu s-ar contrazice pe sine, deşi cei mai mulţi dintre noi l-ar numi imoral. Logica nu interzice adoptarea unor standarde morale diferite de către oameni diferiţi; ea interzice doar aceleiaşi persoane să adopte standarde inconsistente în acelaşi timp şi spune că acestea *vor fi* inconsistente dacă persoana respectivă spune lucruri conflictuale despre situaţii care e de acord că sunt identice în ceea ce priveşte proprietăţile lor universale.

1.8. Au existat dispute în jurul chestiunii dacă *universalizabilitatea* judecăţilor morale este o trăsătură logică a acestora sau ea încorporează un principiu moral de substanţă. Un temei pentru a susţine primul punct de vedere este că noi reacţionăm la încălcarea principiului în acelaşi fel în care reacţionăm la încălcarea principiilor logice. Dacă cineva spune că există două situaţii identice din punctul de vedere al proprietăţilor lor universale non-morale, dar spune că mai crede că protagonistul din una dintre ele trebuie să spună o minciună în timp ce protagonistul din cealaltă nu trebuie, atunci e probabil să fim tot atât de zăpăciţi ca şi când ar fi spus că el crede că un disc rotitor este în acelaşi timp staţionar şi ne-staţionar (cf. Plato, *Rep*. 436d). În fiecare caz poate exista o explicaţie. În al doilea caz, persoana respectivă se poate referi la faptul că axa de rotaţie a discului este staţionară, ceea ce face ca discul să continue să ocupe aceeaşi regiune a spaţiului, cu toate că în interiorul acestei regiuni el se mişcă în jurul axei sale.

În primul caz pot exista mai multe explicaţii, însă nici una dintre ele nu pune la îndoială teza *universalizabilităţii*. Protagoniştii din cele două cazuri pot ei înşişi să aibă caracteristici diferite. Însă când teza vorbeşte de situaţii identice, ea trebuie înţeleasă ca eliminând şi această diferenţă. O altă posibilitate este ca într-unul din cazuri persoana care trebuie minţită să fie mama protagonistului, iar în celălalt nu. Putem avea numai o singură mamă (genetic vorbind) şi s-ar putea crede că acest lucru face diferenţa, deoarece a spune minciuni propriei mame este mai rău decât dacă altcineva le spune unei

persoane (poate chiar aceeaşi persoană) care nu e mama sa, indiferent cât de similare ar fi situaţiile. Dar relaţiile pot fi proprietăţi universale (5.8), iar relaţia *a fi mama lui* e una de acest fel. Situaţiile sunt diferite din punctul de vedere al unei proprietăţi relaţionale universale, căci în una cel care minte şi persoana minţită sunt legate prin relaţia mamă-fiu, pe când în cealaltă nu.

Astfel de exemple ne forţează să clarificăm ce se înţelege în această teză prin „proprietate universală". O definiţie simplă, dar suficientă pentru scopurile noastre prezente, este următoarea. O proprietate este universală dacă, pentru a o specifica, nu este necesar să menţionăm nici un individ (pentru o aparentă excepţie, în care expresia ce se referă la individ este precedată de „asemănător" (*like*) sau de echivalenţi ai acesteia, vezi 5.8 şi *FR* 2.2).

Se pretinde uneori că teza universalizabilităţii este inconsistentă cu principiul identităţii indiscernabililor. Căci ea susţine că, dacă ar exista două situaţii identice în privinţa tuturor proprietăţilor lor universale, ar trebui făcute pentru amândouă aceleaşi judecăţi morale; dar principiul identităţii indiscernabililor susţine că nu pot exista două situaţii, numeric diferite, dar identice cu privire la toate proprietăţile lor universale. Cu toate acestea, s-a argumentat în mod convingător că, în această formă extremă, principiul identităţii indiscernabililor nu este adevărat (e.g. Strawson 1959:119). El e adevărat în forme mai puţin extreme, spre exemplu dacă pretinde doar că lucrurile identice în privinţa tuturor proprietăţile lor universale *şi* în privinţa relaţiilor lor cu individualii e necesar să fie numeric identice; e evident însă că aceasta nu afectează în nici un fel teza universalizabilităţii.

Există o problemă suplimentară privitoare la faptul dacă a fi real (*being actual*), ca opus al lui a fi doar posibil sau ipotetic, este o proprietate universală (*MT* 6.4). Dacă aşa ar sta lucrurile, atunci ar fi posibilă în gândirea morală o formă a erorii excepţiei de la regulă (*special pleading*)[174] prin care un agresor ar putea pretinde că el nu ar putea fi niciodată în realitate (*actually*) în postura victimei sale şi că această diferenţă este relevantă din punct de vedere moral. Poate că e mai bine să-i urmăm pe aceia (e.g Lewis 1973:85) care susţin că lumea reală nu poate fi distinsă de lumile posibile fără a ne referi la indivizi, anume la cei ce sunt reali; dar să nu-i urmăm atunci când consideră că lumile posibile au un fel de existenţă reală suspendată (*in limbo*). În orice caz, se pare că ideea de a face distincţii morale pe baza realităţii va fi respinsă pe temeiuri logice deîndată ce folosim cuvinte precum „trebuie". Dacă cineva spune „Eu trebuie în situaţia reală, dar altcineva nu trebuie într-o situaţie ipotetică identică", nu vom înţelege ce principiu moral invocă, deoarece un principiu moral care se aplică situaţiei reale, dar nu unor

---

[174] O eroare în care o persoană aplică standarde, principii, reguli etc. altora, pe când ea se consideră a fi o excepţie fără a aduce justificări pentru această exceptare (n. trad.).

situaţii ipotetice care sunt exact la fel ca şi situaţia reală, nu va fi considerat de noi ca principiu moral şi nici ca vreun alt fel de principiu normativ, indiferent care ar fi concepţiile noastre morale de substanţă. Această problemă are analogii cu vechea problemă dacă existenţa este o proprietate.

Cei care cred că teza universalizabilităţii este un principiu moral de substanţă şi nu o doctrină logică vor deveni de acum neliniştiţi. Ei vor crede că am aranjat logica în aşa fel încât să ne permită să obţinem concluzii de substanţă în argumentele morale. Acestora trebuie să le cerem să aibă răbdare până când vom explica felul cum funcţionează argumentele. Până atunci putem doar sublinia că vom obiecta la conjuncţia de judecăţi morale de mai sus cu privire la cazurile reale şi ipotetice, chiar dacă nu am şti nimic despre opiniile morale de substanţă ale persoanei care le-a făcut; aşadar, nu obiectăm în nici un fel la ceva ce priveşte opiniile de substanţă. Prin urmare obiecţia trebuie să fie una de natură logică. Mai mult, să presupunem că acea persoană afirmă că, pe de altă parte, ea crede în completa imparţialitate în raporturile dintre oameni, în raportul dintre ea şi ceilalţi. Nu este inconsistent să credem în imparţialitatea în raporturile dintre oameni şi totuşi să încercăm să considerăm ca moralmente relevantă diferenţa dintre real şi ipotetic; căci dacă ea este relevantă, atunci ea poate fi folosită imparţial în raporturile dintre oameni. Prin urmare, nu putem să introducem un principiu moral de substanţă care să ceară imparţialitate între oameni insistând că realitatea nu este o trăsătură relevantă din punct de vedere moral. Pentru problema relevanţei morale în general vezi H 1978*b*: 7[illegible] *MT* [illegible]9.

Am găsit astfel temeiuri pentru a crede că teza universalizabilităţii este o teză logică, nu o doctrină morală de substanţă. Principalul temei pentru care oamenii au gândit altfel este că respectiva teză pare să aibă implicaţii de natură substanţială pentru argumentele morale şi există suspiciunea unui truc de iluzionist – acela de a scoate un iepure moral de substanţă dintr-o pălărie logică. Cum filosofii morali au recurs atât de des la trucuri de acest fel, e normal să fii suspicios. Spre exemplu, ei au încercat să atribuie un anumit înţeles pe temeiuri logice sau conceptuale unor fraze precum „nevoi umane” şi au purces la extragerea unor principii morale de substanţă din aceste definiţii (4.6). Nu vom şti cum putem să îndepărtăm această suspiciune până când nu vom fi precizat mai complet cum arată argumentul care pleacă de la consideraţii logic formale sau de filosofie a limbajului şi ajunge la o abordare a moralităţii substanţiale. În acest punct trebuie să notăm doar că aceste considerente formale sunt numai un element al argumentelor morale. Celelalte elemente sunt reprezentate de faptele privitoare la anumite situaţii, care sunt de substanţă, şi, în particular, faptele privitoare la *voinţele* oamenilor, pentru a folosi cuvântul lui Kant; aceste fapte sunt la rândul lor de substanţă (8.5f.).

Să evidenţiem mai clar această metodă, esenţialmente kantiană, şi să o punem în legătură cu fundamentul său din filosofia limbajului. Dacă judecăţile morale sunt prescriptive, aşa cum s-a argumentat deja, atunci făcând o asemenea judecată, eu cer să se acţioneze pe baza ei şi, dacă sunt sincer, e necesar să voiesc (*will*) acest lucru. Dar dacă ele sunt şi universabilizabile, făcând o asemenea judecată, eu fac în mod implicit judecăţi identice pentru toate situaţiile care sunt identice din punctul de vedere al proprietăţilor lor universale, indiferent care e rolul jucat de indivizii particulari din ele, incluzându-mă pe mine însumi. Problema ce prescripţii morale sunt gata să fac se reduce astfel la problema ce sunt eu gata să voiesc pentru toate situaţiile de un anumit gen, indiferent de rolul pe care-l joc în ele. Astfel, pentru a face o prescripţie morală, trebuie să accept consecinţele (chiar şi consecinţele ipotetice ale) înfăptuirii ei, indiferent ce rol aş juca eu.

Cât de limitativă e aceasta va depinde de ce anume voiesc eu să mi se facă dacă aş fi în acele roluri diferite. Rolurile includ faptul că voinţele oamenilor care le joacă sunt ceea ce sunt ei. Dacă eu aş fi în acele situaţii, voinţa mea va fi, în fiecare caz, aceeaşi cu voinţa prezentă a persoanei care este acum în respectiva situaţie, deoarece actul de a voi este parte a situaţiei. Deci problema se reduce la ce anume voiesc eu acum (NB - nu ce *aş* voi) să mi se facă în acele situaţii în care eu am voit ceea ce ei voiesc acum.

Dar aici intră în joc un alt factor, care poate fi şi el obţinut din logica limbajului nostru. Printr-un argument care nu presupune universalizabilitatea, putem vedea că eu trebuie să fiu preocupat în egală măsură de ce aş voi în acele situaţii precum sunt în legătură cu ceea ce voiesc acum. Căci dacă nu fac aşa, atunci fie nu-mi reprezint complet respectivele situaţii, fie nu mă gândesc la persoana din ele ca fiind *eu însumi* (7.[illegible], *MT* 5.4). A mă gândi la ea ca şi cum aş fi eu însumi înseamnă a mă identifica pe mine cu voinţa ei. Aceasta e parte a ceea ce *înţelegem* prin „eu însumi“ (*myself*). Reflecţia asupra înţelesului lui „eu însumi“ ar trebui să ne convingă de acest lucru. Acest caz e analog cu cel vizând ce anume cred eu cu privire la stările *viitoare* ale mele, stări care aştept să devină reale. Dacă ştiu ce voi voi atunci, şi mă gândesc realmente la persoana aflată în acea situaţie ca fiind *eu însumi*, şi nu desconsider în mod iraţional viitorul, voinţa mea trebuie să fie la fel de puternic angajată ca şi cea a persoanei viitoare care voi fi eu. Dacă cineva se îndoieşte de aceasta, ar trebui să aranjeze să fie biciuit şi să reflecteze la starea sa mentală dinainte ca acest lucru să se întâmple (vezi Aristotel, *Et. nic*. III 5a24). Eşecul de a-mi angaja voinţa în acest fel este întotdeauna datorat fie eşecului de a-mi reprezenta situaţia persoanei care voi fi, fie eşecului de o gândi ca fiind *eu însumi*.

Deoarece în argumentarea morală situaţiile ipotetice sunt la fel de relevante ca şi cele reale, trebuie să voiesc ca şi în ele să mi se facă acelaşi lucru. Ele vor include toate situaţiile în care eu joc rolurile celor afectaţi de acţiunile propuse de mine. Prin urmare, sunt confruntat cu problema de a găsi o prescripţie universală pentru situaţiile asemănătoare celei în care mă aflu în prezent, prescripţie pe care să o pot accepta la fel de bine pentru toate situaţiile identice în care m-aş putea afla în diferite roluri. Aceasta conferă de fapt o pondere egală în gândirea mea morală voinţelor tuturor celor afectaţi de acţiunile mele. „Imperiul scopurilor“ nu este de fapt un imperiu, ci o democraţie în care există egalitate în faţa legii. Dar dacă toate voinţele au ponderi egale (*equal weight*) proporţionale cu forţa lor (*their strength*) (căci e evident că măsura puterii lor (*how strong they are*) le diferenţiază), atunci problema facerii dreptăţii între toate aceste voinţe trebuie rezolvată prin alegerea prescripţiei morale care realizează maximal împlinirea lor (*fulfilment*), tratându-le pe toate în mod imparţial şi acordându-le o pondere conformă cu forţa lor (H1996c).

1.9. Această dezvoltare a ideilor lui Kant se transformă într-un tip de utilitarism al voinţei raţionale (*rational-will utilitarianism*) (vezi cap. 8). Trebuie să admitem că este selectiv în privinţa genurilor de voinţă pe care este gata să le acorde cetăţenie: acestea trebuie să fie raţionale; dar mulţi utilitarişti acceptă şi ei aşa ceva. Acest fapt arată superficialitatea doctrinei acceptate în mod curent după care Kant şi utilitariştii trebuie să se afle în dezacord. Dacă cele două doctrine sunt formulate cu atenţie, ele vor fi în acord. Dezacordul care rămâne este unul *intern* utilitarismului şi priveşte problema dacă vreun gen de voinţă trebuie exclus din discuţie. Şi o asemenea formulare presupune recursul la unele achiziţii ale filosofiei limbajului. Nu este locul aici să dezvolt aceste achiziţii, nici să tratez alte obiecţii şi dificultăţi. Voi lăsa acestea pentru mai târziu şi pentru scrierile mele de filosofia educaţiei (e.g. H 1922*d*) unde vreau să arăt cum putem găsi în practică un nivel al gândirii morale mai potrivit pentru noi, oamenii, decât e nivelul oarecum pretenţios în care se pot angaja numai « voinţele sfinte ».

Dificultăţile întâmpinate de Kant cu privire la raportul dintre aceste niveluri (să îndrăznim oare să spunem insuficienta sa înţelegere a unei importante diferenţe dintre niveluri?) sunt cele care l-au făcut să încerce să justifice ceea ce sunt doar nişte simple, generale, principii intuitive *prima facie* (potrivite cu condiţia noastră de oameni) prin apel *direct* la Imperativul Categoric; şi se ştie că aceasta i-a creat încurcături (8.4). Modul corect de justificare a acestora ar fi fost acela de a arăta că o « voinţă sfântă » (poate Dumnezeu, în care lui Kant i-ar fi plăcut să creadă) ar fi selectat aceste principii mai simple, folosind Imperativul Categoric în maniera în care l-ar folosi o asemenea voinţă raţională supremă,

pentru îndrmarea unor voinţe mai puţin raţionale decât ea. Însă 'noi nu avem nici o intuiţie a perfecţiunii divine, ci o putem doar deduce din propriile noastre concepte' (*Gr*. BA92=443). Noi nu avem acces direct la ceea ce ar voi un Dumnezeu bun, deci trebuie să recurgem la raţiunea noastră imperfectă ca la cel mai bun mijloc ce ne stă la îndemână.

În concluzie, trebuie să întrebăm, din respect pentru un oponent anterior, dacă această dezvoltare a ideilor kantiene se bazează pe resurse ce se află dincolo de filosofia limbajului, şi în particular pe idei şi intuiţii morale de substanţă anterioare. Kant şi-a denumit cea mai citită operă a sa pe acest subiect *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*. Ceea ce am schiţat în acest capitol a fost un fel de *Grundlegung zur Logik der Sitten*; şi, după cum cum am văzut (1.3), logica şi metafizica sunt dificil de separat. Lucrurile nu au stat, cu siguranţă, ca şi cum ne-am fi bazat pe premise extra-logice. Oricine se îndoieşte de aceasta ar trebui să le caute. Argumentul a fost generat folosind următoarele elemente: în primul rând, prescriptivitatea judecăţilor morale; în al doilea, universalizabilitatea lor ; şi, în al treilea rând, teza că pentru a-mi reprezenta complet mie însumi situaţia altuia, trebuie să am o voinţă similară cu a aceluia într-o situaţie în care eu joc rolul lui. Ultimul dintre aceste elemente a fost obţinut luând în considerare ce înseamnă o reprezentare completă a unei situaţii ipotetice şi ce înseamnă să gândeşti o persoană aflată în acea situaţie ca fiind eu însuţi. Toate acestea sunt mişcări logice sau conceptuale care nu fac nici un apel la intuiţii morale de substanţă. Prin urmare, deşi toate aceste lucruri pot fi disputate, disputele vor avea loc în cadrul filosofiei limbajului deoarece aceste teze aparţin ele însele acesteia. Dar cel puţin putem pretinde că am arătat relevanţa filosofiei limbajului pentru etică. Vezi însă 5.8 pentru o discuţie mai detaliată asupra universalizabilităţii.

Traducere de Ana-Raluca Alecu

2. Apărarea proiectului

2.1. Cea mai bună modalitate de a înţelege ce este filosofia morală şi de ce toţi ar trebui să îşi dorească să o studieze este de a lua o problemă morală practică şi de a găsi, pe parcursul cercetării ei, punctele în care par să se ridice întrebări de natură filosofică. Dacă experienţa mea în această chestiune poate reprezenta un ghid, atunci nu putem cerceta nici o problemă morală serioasă mai mult de o jumătate de oră fără a întâlni vreo controversă filosofică. Nu intenţionez să discut în profunzime aici nici o chestiune de morală practică; am făcut acest lucru în alte lucrări, dar aici nu am spaţiu suficient pentru aşa ceva. Vreau doar să arăt cum iau naştere întrebările filosofice; vom vedea mai târziu şi felul în care diversele teorii etice încearcă să le rezolve (dau propria mea soluţie în 7.9). În acest scop îmi ajunge un exemplu sumar, doar cu titlu de ilustrare. Contribuţia mea la filosofia morală practică se găseşte în altă parte.

Cel mai bun exemplu ar putea fi acela care m-a atras şi pe mine spre filosofia morală: întrebarea dacă este greşit sau nu să lupţi în războaie şi să ucizi oameni. Am fost pus în faţa acestei probleme în anii 1938-39, la fel cum americanii au fost nevoiţi să se confrunte cu ea în timpul războiului din Vietnam. E o chestiune la care trebuie să se gândească oricine reflectează serios cu privire la chestiunile morale. Am scris despre ea în H 1985b, *MT* 10.2 şi în alte părţi. Experienţa americanilor ilustrează mai multe dintre punctele pe care vreau să le ridic decât o face propria mea experienţă dinaintea celui de-al doilea război mondial, pentru că în cazul Vietnamului poate fi susţinut un punct de vedere conform căruia, chiar dacă nu eşti în general pacifist, poţi ridica obiecţii împotriva

acestui război particular; iar aceste obiecţii nu au fost acceptate ca temeiuri suficiente pentru scutirea de serviciul militar în Statele Unite, şi nu ar fi fost nici în Marea Britanie.

Să ne gândim aşadar la problemele de care se loveşte un tânăr american pe cale de a fi recrutat şi trimis să lupte în Vietnam. Să presupunem că el este înclinat, dar nu angajat efectiv, spre vederi pacifiste; că, indiferent dacă acceptă sau nu pacifismul, el e destul de sigur că ceva e greşit (ceva foarte greu de circumscris cu exactitate) în politica şi în acţiunile ţării sale din Vietnam; că, totuşi, chiar dacă suntem de acord că America face un lucru *moralmente* greşit în Vietnam, aceasta nu are în nici un chip drept consecinţă că *el* trebuie să refuze să fie recrutat sau că trebuie să încerce să scape. Căci s-ar putea ca, deşi ţara lui face ceva greşit, datoria *lui* să fie către ţară, fie că aceasta a procedat corect, fie că nu. Sau, dacă apreciem că aceasta e o poziţie prea extremă sau prea demodată, el ar putea considera că nu se află în postura de a judeca complexitatea strategiei mondiale şi că este de datoria lui să lase decizia în seama celor care sunt mai bine informaţi decât el. Sau el ar putea considera că, deşi în cazul particular al Vietnamului America face ceva greşit, să te revolţi împotriva ţării tale este un rău mai mare decât să accepţi *acest* nivel al răului moral comis de guvernul tău. El ar putea fi gata să admită că, în cazul în care guvernul american s-ar întâmpla să devină asemănător celui nazist şi ar adopta o politică de genocid în masă (masacrarea tuturor negrilor, de exemplu), ar fi de datoria sa să se ridice împotriva lui; dar ar putea avea îndoieli cu privire la faptul dacă acţiunile guvernului american în Vietnam sunt de o asemenea ticăloşie încât să justifice refuzul său de a-şi face datoria firească de cetăţean. Dar ce este datoria firească de cetăţean?

2.2. Poate că am spus destul pentru a ilustra complexitatea problemelor care apar într-o asemenea situaţie de alegere. Nu există nici un temei pentru a mă opri acolo unde am făcut-o: aş fi putut arăta cu uşurinţă că, de fapt, problemele sunt şi mai complexe. Dar să ne oprim pentru un moment şi să încercăm să punem în ordine dificultăţile de care ne-am lovit până acum.

Primul grup de probleme pe care este necesar să îl avem în vedere este acela ridicat de poziţia pacifistă. Ce presupunem că e greşit în a merge la război şi a lupta? Am putea fi imediat tentaţi să răspundem că războiul şi lupta sunt greşite prima facie pentru

că presupun să ucizi sau să răneşti oameni (pentru a nu spune nimic despre pierderile materiale care apar adesea într-un război şi în pregătirile făcute pentru el). Cei mai mulţi ar fi de acord că în general trebuie să nu ucizi şi să nu răneşti oameni. Dar – şi dificultatea aici apare - cei mai mulţi ar fi de asemenea de acord că există cazuri particulare în care este legitim să ucizi sau să răneşti oameni (în legitimă apărare, de exemplu). Este adevărat totuşi, şi important, că putem găsi oameni care să fie în dezacord cu amândouă aceste propoziţii cu care am spus că cei mai mulţi oameni ar fi de acord. Au fost oameni (adepţii lui Nietzsche, de exemplu) care au argumentat că a lupta este un lucru bun tocmai pentru că are ca rezultat eliminarea celor slabi şi dominarea lor de către cei puternici, aşa încât rasa este astfel îmbunătăţită; iar faptul de a omorî şi de a răni oameni este o parte esenţială a acestui proces. Şi au fost alţii (discipolii lui Tolstoi, de exemplu, şi anumite secte indiene) care au susţinut că absolut orice violenţă este nelegitimă.

Cu toate acestea, chiar dacă lăsăm deoparte, pentru moment, aceste două poziţii extreme, chiar şi poziţiile mai moderate ne pun destule probleme. Pentru că, dacă eşti de părere că faptul de a ucide sau de a răni oameni este greşit în general, atunci problema de ce anume a distinge clasa cazurilor în care acest lucru e legitim de clasa cazurilor în care nu e legitim se află în mâinile tale. Şi nu văd cum ar putea cineva, în principiu, să încerce să răspundă la această întrebare fără a pune întrebarea prealabilă "Ce face să fie greşit *în general* faptul de a omorî sau de a răni pe cineva?". Căci numai dacă ştim ce este greşit în general în uciderea sau rănirea cuiva putem fi în stare să spunem în ce cazuri particulare această incorectitudine generală a uciderii fie lipseşte, fie e depăşită de alte consideraţii prezente în cazurile respective.

2.3. Îmi permit să evoc un alt moment din biografia mea: m-am dedicat filosofiei morale cu toată seriozitatea atunci când am putut zări, în spatele întrebării particulare "Este greşit să ucizi oameni în război?", întrebarea mult mai generală "De ce este greşit să ucizi oameni indiferent de caz?". Există, la urma urmelor, o mulţime de circumstanţe în care ar fi convenabil, pentru a nu spune mai mult, să ucizi oameni. În tinereţe îmi plăceau foarte mult povestirile despre crime, iar acestea furnizează destule exemple în care este foarte convenabil pentru anumiţi oameni să omoare alţi oameni. Dar nu acestea au fost cazurile la care m-am gândit în primul rând. M-am gândit mai mult la acelea în

care chiar cetăţeni obişnuiţi *bien pensants* ar putea fi tentaţi să considere că ar fi convenabil să-i elimine din calea lor pe anumiţi indivizi.

Să începem cu câteva cazuri foarte ispititoare. Cu mulţi ani în urmă am făcut parte dintr-o echipă care dezbătea o problemă ce încă mai tulbură mass media şi asupra căreia s-au luat de curând decizii legale importante – problema dacă o persoană ar trebui să fie lăsată să moară în următoarele circumstanţe: a suferit o leziune a creierului care permite să se prezică în mod cert că nu îşi va recăpăta niciodată conştiinţa, dar centrii inferiori ai creierului sunt în perfectă stare, astfel încât ea ar putea fi menţinută în viaţă pe o perioadă nelimitată prin hrănire artificială intravenoasă. Întrebarea era: "Este legitim să oprim hrănirea artificială?"

Pot să menţionez că, mult timp după aceste discuţii, propria mea soră a murit în urma unui atac cerebral şi aceeaşi problemă ar fi putut să apară cu uşurinţă (a fost practic inconştientă timp de o lună înainte de a muri), dar mulţumesc Domnului că nu a apărut. E interesant faptul că Papa Pius al XII-lea, ale cărui vederi erau în general destul de conservatoare, a afirmat într-o alocuţiune că, în asemenea cazuri, este legitim să nu-l mai menţii în viaţă pe pacient în mod artificial (*Acta Apostolicae Sedis* XXXIX (1957) 1027-33). Dar probabil aceasta nu se aplică în cazul *hrănirii* artificiale. Grupul de discuţii din care am făcut parte era alcătuit din teologi, un distins jurist ecleziastic, câţiva doctori vestiţi şi câţiva filosofi. Se dorea ca raportul grupului să ofere o îndrumare atât oamenilor bisericii cât şi altor oameni (în special episcopilor din Camera Lorzilor) atunci când se vor confrunta cu probleme de acest tip.

Am participat la multe asemenea grupuri de discuţii sponsorizate de Biserica Anglicană şi de instituţii laice, inclusiv la unul, mai recent, cu privire chiar la eutanasie. A mai fost unul privitor la avort care, după părerea mea, a avut o oarecare influenţă şi a fost de ajutor în asigurarea liberalizării legii respective în 1967. Nu voi discuta pe larg nici unul dintre aceste subiecte aici; am publicat articole privitoare la ele, după cum am şi subscris la rapoartele elaborate de grupurile de discuţii (e.g. H 1975c, d, 1988d, 1993d). Cu privire la avort, anumiţi oameni sunt gata să argumenteze după cum urmează: este întotdeauna greşit să ucizi o fiinţă umană nevinovată; avortul înseamnă a ucide o fiinţă umană nevinovată; deci avortul este întotdeauna greşit. Nu cred că cineva din grupul nostru de discuţii ar fi fost gata să accepte un asemenea argument simplist. În cadrul

discuţiilor noastre am avut în vedere, desigur, cazul oarecum analog al mamei din Belgia care şi-a omorât bebeluşul născut cu malformaţii ca urmare a thalidomidului pe care îl luase în timpul sarcinii. Iar în urmă cu puţin timp am luat parte la discuţii şi am publicat un articol cu privire la tratamentul cazurilor de spina bifida care ridică o problemă similară (H 1974b).

Principalul aspect care merită remarcat în legătură cu toate aceste probleme este următorul: dacă nu ştim ce anume face ca uciderea unei fiinţe omeneşti adulte şi normale să fie greşită, este puţin probabil să putem răspunde în mod convingător la întrebarea dacă uciderea unui fetus, uciderea unui nou-născut cu malformaţii sau uciderea, la cererea lui, a unui pacient agonic în stare terminală, au în comun, în aceste circumstanţe excepţionale, acele trăsături care fac să fie greşită uciderea în cazul normal.

Acesta a fost în esenţă observaţia lui Socrate atunci când, în mod repetat în dialogurile lui Platon, nu permitea nimănui să spună că ştie dacă un anumit lucru particular este bun sau rău, corect sau greşit, ori în alt fel, până când nu dădea un răspuns clar la întrebarea "*În ce constă* a fi bun sau rău, etc.?" (*What it is* to be good or bad?). În orice caz, noi trebuie să fim chiar mai clari decât era Socrate cu privire la distincţia dintre două întrebări diferite. Una este cea pe care am ridicat-o mereu, anume "*Ce este greşit în*, de exemplu, a ucide oameni?" (*What is wrong about* killing people). Aceasta poate fi reformulată astfel: "Ce anume face ca uciderea oamenilor să fie, în general, greşită?" (What is it *about* killing people that makes it wrong?). Este necesar să distingem această întrebare de întrebarea diferită, deşi înrudită: "Cum ştim, sau cum putem dovedi, că aşa ceva este greşit?" Cineva ar putea fi destul de sigur în privinţa răspunsului la întrebarea "Ce face ca uciderea oamenilor să fie greşită?" (What makes it wrong to kill people?), dar totodată să nu fie în stare să spună cum ştie acest lucru. Ambele întrebări pot fi exprimate, din păcate, prin intermediul aceleeaşi formulări ambigue: "De ce este greşit să ucizi oameni?" Aceasta ar putea însemna "Ce anume face ca aceasta să fie greşit?", sau poate presupune o întrebare despre cum ştim că aceasta este greşit. Confundarea celor două întrebări i-a aruncat pe filosofii moralei într-o mulţime de dificultăţi. Ambele întrebări sunt, desigur, foarte importante, şi sunt strâns legate una de cealaltă, dar ele sunt, în acelaşi timp, distincte. Şi amândouă sunt distincte de întrebarea "Ce *înseamnă* greşit?" (What does wrong *mean*?), deşi şi această întrebare este strâns legată de ele.

2.4. Odată ce am ajuns să vorbim despre eutanasierea bolnavului incurabil, suntem conduşi în mod natural să reflectăm şi la eliminarea unor oameni care nu sunt bolnavi, ci doar nocivi din punct de vedere social. Acesta constituie un exemplu de "pantă alunecoasă" (*slippery slope*) sau de "prim pas modest dar promiţător" (*thin end of the wedge*) care au figurat la loc de cinste în argumentele privitoare la toate aceste chestiuni. Oamenii care folosesc asemenea argumente nu văd, de regulă, care ar fi dificultatea aici. Dificultatea apare exact pentru că ei nu au luat în considerare ceea ce eu am numit întrebarea prealabilă cu privire la ce anume face ca uciderea să fie în general greşită. Ei se găsesc în mod evident în încurcătură atunci când trebuie să traseze linia de demarcaţie între cazurile în care uciderea este legitimă şi acelea în care ea nu este astfel. Acestor oameni ar trebui să li se recomande să răspundă la întrebarea prealabilă. După aceea s-ar putea să le vină mai uşor să traseze această linie de demarcaţie şi să-şi fixeze piciorul pe panta alunecoasă.

A existat, de curând, un mare număr de controverse, în special în Statele Unite, cu privire la *pedeapsa* capitală. S-ar putea întâmpla ca, în vremurile ce vin, oamenii să considere extrem de demodaţi termenii în care s-a dus această controversă şi în special cuvântul "pedeapsă". Noi considerăm că spânzurarea oamenilor pentru că au furat oi sau pentru că au distrus zăgazurile eleşteurilor reprezintă o barbarie a strămoşilor noştri din secolul al XIX-lea. Mulţi consideră astăzi că este o barbarie să-i spânzuri sau să-i execuţi în alt mod pe criminali. Dar să presupunem că uităm toată această retorică demodată cu privire la *crime* şi *pedepse* şi privim chestiunea dintr-un punct de vedere extrem de practic. Cheltuim o cantitate enormă de bani pe închisori; oamenii închişi nu duc o viaţă plăcută; uneori ei evadează şi pun în pericol publicul; mulţi dintre ei sunt fie anormali psihic, fie puţin capabili să se mai integreze în societate ca nişte cetăţeni folositori, din diverse alte motive. Aşa că de ce nu am începe să eliminăm sistematic aceste cazuri lipsite de orice speranţă? Am salva astfel o mulţime de bani şi de efort, care ar putea fi folosite cu o utilitate mai mare pentru a ajuta cazurile care nu sunt lipsite de speranţă.

Această linie de gândire poate merge şi mai departe. Există anumite dovezi empirice, chiar dacă nu decisive, pentru a susţine teza că o parte substanţială din cauzele care îi fac pe oameni să comită crime sunt de natură genetică. Dacă vom deveni capabili,

ceea ce nu e improbabil, să identificăm aceşti factori criminali într-un stadiu timpuriu (de exemplu urmărind comportamentul oamenilor în şcoală, absenteismul fiind un indiciu negativ evident despre care se spune că este strâns corelat cu delincvenţa ulterioară), de ce să nu eliminăm din timp aceste specimene puţin promiţătoare şi să ne concentrăm eforturile educaţionale pe acei băieţi şi pe acele fete care au şanse reale de a deveni tipul de bărbat şi de femeie pe care ni-l dorim în societate?

Cred că nu mai e nevoie să precizez că eu nu apăr, în fapt, o asemenea politică şi voi spune mai târziu de ce (7.8). M-am îndepărtat destul de mult de întrebarea pacifistă de la care am pornit. Am vrut să vedem cât de mari sunt ramificaţiile întrebării cu privire la ce e greşit în uciderea oamenilor. Cred că în următorii ani va fi necesar să ne gândim mult la această problemă. Vreau să arăt cum pătrunde filosofia morală într-un asemenea gen de discuţie – să indic care este importanţa pe care o are ea cu privire la problema uciderii oamenilor.

2.5. Orice problemă morală pe care vrem să o abordăm e menită să se dividă în următoarele elemente. Avem, în primul rând, chestiunile de fapt. Pentru a lua exemplul pe care tocmai l-am discutat: problema dacă psihologii au sau nu dreptate să spună că e posibil să identificăm elemente genetice în cauzele crimelor, aceasta e o chestiune de fapt care poate fi investigată empiric. Vom vedea că cele mai multe probleme morale practice – marea majoritate a întrebărilor ce trebuie clarificate înainte de rezolvarea acelor probleme – sunt întrebări factuale. Aceasta i-a determinat pe unii filosofi să creadă că *singurele* întrebări la care e necesar să răspundem înainte de a putea rezolva problemele morale sunt întrebări de acest tip – că de îndată ce toate faptele sunt cunoscute, nu mai rămâne nici o altă problemă; că răspunsul la întrebarea morală va fi evident. Faptul că nu aşa stau, totuşi, lucrurile, aceasta vom vedea la timpul potrivit. Dar e sigur că problemele factuale sunt cele care determină 99 la sută din neplăceri. Aceasta se vede din observarea a oricare doi oameni care poartă o dispută asupra unei probleme morale. Aproape întotdeauna îi vom vedea contestându-şi reciproc faptele. Să ne întoarcem pentru un moment la problema recrutului care trebuie să decidă dacă să meargă sau nu în armată: mare parte din problema lui este să afle ce se întâmplă cu adevărat în Vietnam, de

exemplu, şi care sunt de fapt consecinţele concrete cele mai probabile ale diverselor cursuri ale acţiunii, fie ale sale, fie ale guvernului său.

Cu toate acestea, este cât se poate de evident că putem afla toate faptele pe care ar vrea cineva să le invoce şi totuşi să fim nehotărâţi cu privire la ceea ce trebuie să facem. Putem vedea acest lucru mult mai clar dacă presupunem că există doi recruţi şi că ei discută unul cu celălalt despre această chestiune. Este evident că ei ar putea cădea de acord asupra faptului, de exemplu, că dacă s-ar înrola în forţele armate şi s-ar supune ordinelor primite, s-ar afla în situaţia de a ucide o mulţime de civili în cursul atacurilor asupra unor obiective militare. Unul dintre ei ar putea considera că faptul de a ucide civili în cursul unei lupte (în special dacă civilii nu au nimic de-a face cu lupta, fiind spectatori inocenţi) e de nesusţinut din punct de vedere moral. Celălalt ar putea considera că acest lucru, deşi este în sine un rău, e necesar să fie făcut dacă e indispensabil în obţinerea unui anumit bine mai mare. Putem fi de acord cu privire la un fapt, dar să avem păreri divergente cu privire la importanţa lui într-o chestiune morală.

Cu toate acestea, nu e nici pe departe clar ce rezultă de aici. Unii filosofi au trecut de la această premisă direct la concluzia că există judecăţi de valoare ireductibile care nu sunt legate logic de chestiunile de fapt, astfel încât să putem fi de acord cu privire la fapte şi totuşi să fim în dezacord cu privire la aceste chestiuni de valoare. Şi aceşti oameni merg de obicei mai departe spunând că nu putem argumenta cu privire la chestiunile de valoare. Orice argument s-ar putea construi cu privire la o problemă morală se referă la stabilirea faptelor; odată ce acestea au fost stabilite, putem totuşi diferi cu privire la chestiunile de valoare. Şi nu putem face nimic altceva în această privinţă decât să fim de acord cu această diferenţă; sau să încercăm să folosim mijloace neraţionale de persuasiune pentru a ne influenţa unul pe altul sau, în ultimă instanţă, să luptăm unul cu celălalt.

Ar putea să existe un sâmbure de adevăr în ceea ce spun aceşti oameni – voi cerceta în capitolul 6 dacă există sau nu aşa ceva. Dar sper că suntem de acord că e mult prea devreme pentru a trage o asemenea concluzie. Pentru că noi nu ştim deocamdată cum se *presupune* că se desfăşoară argumentarea morală. Dacă oponenţii poziţiei pe care tocmai am schiţat-o susţin că, dimpotrivă, există argumente care, pornind de la faptele acceptate ca premise, conduc la judecăţi de valoare în calitate de concluzii, este evident

că noi nu ne putem alege între ei şi oponenţii lor decât dacă cercetăm formele de argumentare prin care putem ajunge la aceste concluzii, aşa cum ni se sugerează. Şi cercetând aceste forme de argumentare vom face filosofie morală.

2.6. Cum se cercetează formele de argumentare? Se presupune că aceasta constituie sarcina logicii; dar ce este logica? Şi poate oare exista o ramură a logicii care să se ocupe de enunţurile morale şi de alte enunţuri evaluative? Prin “enunţuri evaluative” sau “judecăţi de valoare” înţeleg, deocamdată, clasa enunţurilor care include cele mai multe dintre judecăţile morale, sau cel puţin o clasă centrală şi tipică a lor, şi, de asemenea, alte enunţuri sau judecăţi în care apar cuvinte ca “trebuie”, “corect”, “bine” şi altele de acelaşi fel. Aceasta este, desigur, o caracterizare cu totul vagă şi nesatisfăcătoare a clasei enunţurilor evaluative; ea nu este nici suficient de cuprinzătoare. Pentru o mai serioasă încercare de a defini “evaluativ”, vezi *FR* 2.8.

Dacă am spus că poate exista o logică aptă să se ocupe de enunţurile evaluative, atunci aceasta înseamnă desigur că am presupus deja un răspuns la întrebarea care apare în disputa dintre cei care spun că se poate argumenta cu privire la chestiunile de valoare şi cei care spun că nu se poate. Pentru că dacă există un gen de logică aptă să se poate ocupe de ele, atunci vor exista în mod evident şi argumente cu privire la ele.

Dar cum decidem dacă poate exista sau nu un gen de logică aptă să se ocupe de o anumită clasă de enunţuri? Să luăm un exemplu simplu. Cum ştiu că există un gen de logică prin care mi se permite să ajung de la premisa “Dacă *p,* atunci *q*; şi *p*” la concluzia “Atunci *q*”? Ştiu oare aceasta din cauză că putem găsi acest tip de inferenţă în toate cărţile de logică? Desigur, apelul la autoritatea cărţilor de logică nu este suficient. Căci aceste cărţi ar putea greşi. Nu mă pot lansa acum într-un discurs asupra naturii validităţii logice; dar voi spune foarte pe scurt ceea ce gândesc cu privire la acest subiect. Ne convingem pe noi înşine că forma de inferenţă *modus ponens* este validă (*modus ponens* este forma de inferenţă pe care tocmai am menţionat-o, de la “Dacă *p,* atunci *q*; şi *p*” la “Atunci *q*”) – ne convingem, aşadar, pe noi înşine că *modus ponens* este valid convingându-ne că acesta este într-adevăr modul în care folosim cuvântul “dacă”. Cu alte cuvinte, ne convingem pe noi înşine că o persoană care a admis că dacă *p* atunci *q*, şi că *p*, dar a negat *q*, este o persoană care *foloseşte greşit* cuvântul “dacă”. A admite că dacă *p*

atunci q e totuna cu a admite justeţea afirmării lui q odată ce avem informaţia suplimentară că p. Prin urmare, dacă negăm q, deşi admitem p, putem fi întrebaţi pe bună dreptate dacă am vrut într-adevăr să spunem "*Dacă p* atunci q".

Pentru a lua un exemplu şi mai simplu: să presupunem că spun "În grădină se află un câine", dar apoi continui negând că ar exista vreun animal în grădină. Pe bună dreptate pot fi întrebat "Cum ai folosit, atunci, cuvântul "câine""? Deoarece "câine" *înseamnă* un gen de animal. Validitatea inferenţei "În grădină este un câine, prin urmare există un animal în grădină" se bazează, în mod evident, pe înţelesul cuvântului "câine". În general, a stabili validitatea inferenţelor logice înseamnă a stabili că noi folosim cuvintele din ele într-un asemenea mod încât concluziile rezultă efectiv din premise.

Dacă, prin urmare, vrem să decidem problema dacă pot exista argumente care să aibă judecăţi morale drept concluzii sau drept constituenţi, e inevitabil să întrebăm dacă înţelesurile cuvintelor morale precum "bine" şi "trebuie" sunt de aşa natură încât să facă valide sau posibile argumentele de acest fel. Studiul logicii ne conduce în mod inevitabil la studiul limbajului. Aşa se face că, în prima mea carte, am fost suficient de imprudent încât să *definesc* etica drept "studiul logic al limbajului moral" (*LM*, Preface). Pentru aceasta mi s-a cerut socoteală căci s-a considerat că sprijin abaterea activităţilor filosofilor moralei de la problemele morale de substanţă la ceea ce se numeau atunci problemele *verbale*. Dar sper că a devenit limpede până acum că, dacă vrem să avem vreo speranţă de a răspunde cu minimă certitudine la problemele substanţiale, va fi necesar să abordăm şi aceste probleme verbale. *Pentru că, dacă nu înţelegem pe deplin ceea ce spunem noi înşine sau ceea ce spun adversarii noştri într-o argumentare morală, sau într-un argument teoretic despre morală, nu vom fi în stare niciodată să decidem în mod raţional nici una dintre chestiunile care se ivesc*.

Aşadar, pe lângă întrebările factuale la care e necesar să răspundem înainte de a putea face vreun progres într-o problemă morală, este necesar să ridicăm o altă clasă de întrebări: întrebări cu privire la înţelesul cuvintelor. Am furnizat temeiul teoretic al acestui lucru, anume că orice argument depinde de logică, iar ceea ce este sau nu este logic valid depinde de ce înseamnă cuvintele. Dar aş fi putut, la fel de bine, să menţionez evidenţa empirică. Dacă ne uităm la aproape orice argument moral, de exemplu cele prezente în rubricile de corespondenţă ale ziarelor, nu putem să nu observăm, răspândite

printre argumentele factuale avansate acolo, cazuri frecvente în care participanţii nu se înţeleg deloc ca urmare a ambiguităţilor prezente în folosirea cuvintelor. S-ar putea ca unul dintre ei să creadă că un fapt, pe care el l-a stabilit, probează o concluzie morală iar adversarul său să nu creadă că faptul probează ceva de acest tip. Acesta poate fi un semn că ei pur şi simplu înţeleg cuvintele în sensuri diferite.

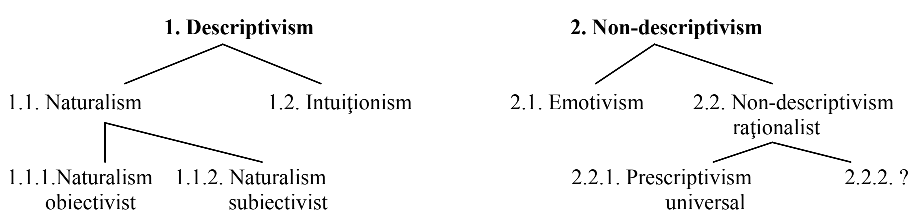
Aşadar, atunci când încercăm să rezolvăm o problemă morală e necesar să avem faptele la dispoziţie şi mai e necesar să ne fie clare înţelesurile cuvintelor pe care le folosim, inclusiv ale cuvintelor morale. Doar atunci când am făcut aceste lucruri ne va fi limpede dacă mai există şi alte întrebări la care trebuie să răspundem şi care nu intră în nici una dintre aceste două clase. În particular, doar atunci va fi clar dacă există o clasă reziduală de chestiuni de valoare care nu sunt nici chestiuni de fapt, nici chestiuni privitoare la înţelesurile cuvintelor, şi în legătură cu care vom continua să fim în dezacord chiar şi după ce am căzut de acord cu privire la fapte şi cu privire la înţelesurile cuvintelor pe care le folosim.

Aşadar, cercetarea înţelesurilor cuvintelor morale joacă cu adevărat un rol cheie în studiul problemelor morale. Numai asumându-ne această cercetare vom înţelege despre ce anume argumentăm într-o dispută morală. Şi numai asumându-ne această cercetare vom descoperi care dintre părţii argumentării, dacă există, este valid. Astfel filosofia morală – studiul logic al limbajului moralei - are de jucat un rol indispensabil în argumentele morale practice. Dar este de asemenea de mare importanţă să stabilim, şi numai filosofia morală o poate face, dacă *vreun* argument moral e valabil – cu alte cuvinte, dacă judecăţile morale sunt genul de lucruri despre care se poate argumenta. Şi acest lucru poate fi realizat, de asemenea, numai prin studierea cuvintelor morale şi a proprietăţilor lor logice.

2.7. Toate acestea sunt atât de evident adevărate încât este pe bună dreptate surprinzător faptul că mulţi autori au atacat filosofii contemporani ai moralei pentru că discută despre cuvintele morale, ca şi cum ar fi trebuit mai bine să discute despre altceva. Socrate a fost, neîndoielnic, cel care a iniţiat acest subiect, insistând pe studiul cuvintelor morale, aşa cum am menţionat deja. Aristotel spune despre el că "se ocupa cu problemele morale… şi a fost primul care s-a orientat spre studiul definiţiilor" (*Met*. 987b Iff.)

Ne-am putea simţi înclinaţi să replicăm acelora care au atacat filosofia morală în acest fel spunând că ei nu agreează studierea de către noi a cuvintelor morale şi a înţelesului lor pentru că nu *doresc* ca noi să înţelegem ceea ce spunem atunci când intrăm într-o dispută morală – că ei consideră că, în chestiuni de morală, putem să ne simţim siguri doar în obscuritate. Fără îndoială că există o mulţime de oameni care dau târcoale acestei discipline şi care preferă obscuritatea clarităţii. Dar a face din aceasta o acuză generală ar fi necinstit. Există alţii care atacă filosofia morală modernă pentru un motiv mult mai respectabil – chiar dacă nu cu totul valabil. Ei cred pe bună dreptate că există importante chestiuni morale de substanţă care trebuie lămurite şi că filosofii moralei trebuie să ne ajute să le lămurim. Cu acest lucru putem fi de acord. Dar ei merg mai departe spunând că, prin urmare, filosofii moralei trebuie să meargă direct la chestiunile de substanţă şi să nu facă un ocol prin chestiunile legate de înţeles. Greşeala lor constă în aceea că nu observă că aportul distinctiv al filosofilor moralei la discutarea chestiunilor morale de substanţă *constă chiar în* cercetarea cuvintelor şi a conceptelor, şi deci a logicii, care sunt utilizate. Dacă ei îi cer filosofului moralei să lase deoparte această discuţie conceptuală şi să meargă direct la chestiunile de substanţă, ei îi cer să înceteze de a mai fi un filosof al moralei. Dar eu cred că discuţia conceptuală *poate* contribui la discuţia practică şi am arătat acest lucru în scrierile mele cu privire la diverse chestiuni practice. Voi încerca să-i îmbunez pe aceşti adversari ai filosofiei morale moderne discutând aspectele teoretice mereu în relaţie cu importanţa lor asupra chestiunilor practice. Sper că vom sfârşi prin a vedea că teoria este relevantă pentru practică.

TAXONOMIA TEORIILOR ETICE



1. **Descriptivism**: Înţelesurile enunţurilor morale sunt determinate în întregime de sintaxă şi de condiţiile de adevăr.

1.1 **Naturalism**: Condiţiile de adevăr ale enunţurilor morale sunt proprietăţi non-morale.

1.1.1 **Naturalism obiectivist**: Aceste proprietăţi sunt obiective.

1.1.2 **Naturalism subiectivist**: Aceste proprietăţi sunt subiective.

1.2 **Intuiţionism**: Condiţiile de adevăr ale enunţurilor morale sunt proprietăţi morale *sui generis*.

2. **Non-descriptivism**: Înţelesurile enunţurilor morale nu sunt determinate în întregime de sintaxă şi de condiţiile de adevăr.

2.1 **Emotivism**: Enunţurile morale nu sunt guvernate de logică.

2.2 **Non-descriptivism raţionalist**: Enunţurile morale sunt guvernate de logică.

2.2.1 **Prescriptivism universal**: Logica ce guvernează enunţurile morale este logica prescripţiilor universale.

2.2.2 ?

CERINŢE PENTRU O TEORIE ETICĂ ADECVATĂ (vezi 6.8.)

	Naturalism obiectivist	Naturalism subiectivist	Intuiţionism	Emotivism
1. Neutralitate	x	√	√	√
2. Caracter practic	x	x	x	√
3. Incompatibilitate	√	x	√	√
4. Logicitate	√	√	√	x
5. Argumentabilitate	x	x	x	x
6. Conciliere	x	x	x	x

Traducere de Ilinca Grigoraş

PARTEA a II-a

Conferinţele Axel Hägerström

O TAXONOMIE A TEORIILOR ETICE

3. Taxonomia

3.1. Trebuie să încep prin a mărturisi cât de fericit mă simt că vorbesc din nou în faţa unui public suedez despre un subiect care ţine de teoria eticii. Nu e greu să găseşti în Suedia, deşi a devenit dificil în alte părţi ale lumii, filosofi serioşi care au capacitatea de a discuta aceste probleme în mod clar şi riguros. De asemenea, sunt în mod special încântat să ţin conferinţe dedicate memoriei lui Axel Hägerström. El ar putea fi numit, pe bună dreptate, pionierul non-descriptivismului etic al timpurilor noastre, deşi teoriile de acest fel au, de fapt, o lungă istorie (vezi H 1998*a*). El a făcut cea mai importantă descoperire a secolului în acest domeniu. Şi, de asemenea, sunt încântat să ţin aceste prelegeri în locul de naştere al lui Linnė, pionierul taxonomiei ştiinţifice.

Trebuie să încep, totuşi, prin a explica titlul acestor prelegeri. Acest lucru presupune să precizez ce înţeleg eu prin „teorie etică” şi ce înţeleg prin „taxonomie”. Prima sarcină este cea mai dificilă, pentru că de expresia „teorie etică” s-a uzat şi s-a abuzat în atâtea moduri. Eu am de gând să o folosesc într-un sens mult mai restrâns decât au făcut-o mulţi autori – altfel s-ar dovedi un subiect greu de acoperit în cinci prelegeri. Înţeleg prin această expresie studiul conceptelor morale, altfel spus al folosirii de către noi a cuvintelor morale – sau, dacă preferaţi, a înţelesului lor într-un sens larg sau a ceea ce facem noi atunci când formulăm întrebări morale. Dat fiind că cel puţin o parte importantă a înţelesului tuturor cuvintelor, inclusiv a cuvintelor morale, este determinată, după cum am arătat (1.1

f.), de proprietăţile lor logice, studiul înţelesurilor ne conduce inevitabil către studiul respectivelor proprietăţi logice. Şi acesta este motivul pentru care subiectul are importanţă practică. Pentru că unul dintre lucrurile capitale care îi sunt cerute unui filosof al moralei este acela de a face ceva care să ne ajute să discutăm în mod raţional problemele morale; şi aceasta presupune o anumită supunere în faţa regulilor logice care guvernează conceptele. Dacă nu urmăm aceste reguli, noi nu vom fi niciodată în stare să argumentăm în mod raţional cu privire la chestiuni de morală. De când Socrate a pus bazele acestei activităţi, sarcina principală a filosofiei a fost studiul argumentelor; iar sarcina principală a filosofiei morale a fost studiul argumentelor morale, să învăţăm cum să le deosebim pe cele bune de cele rele. Teoria etică, cea care pune în evidenţă logica conceptelor morale, constituie un instrument esenţial în această întreprindere.

Dacă voi spune acum ceea ce nu este teoria etică, aşa cum folosesc eu termenul, aceasta s-ar putea să ne ajute la o mai bună circumscriere a subiectului. Mulţi autori folosesc astăzi expresia „teorie morală”. Nu am fost niciodată sigur ce înţeleg ei prin această expresie; ea pare să acopere un vast teritoriu, de o mărime nedeterminată, dar care include oricum opiniile autorilor cu privire la o mulţime de probleme morale de substanţă, probleme care sunt apoi sistematizate într-un număr de principii morale, precum „principiile dreptăţii” ale lui Rawls. Astfel o teorie morală nu poate fi, aşa cum eu sper să fie teoria etică în mâinile mele, o disciplină pur formală, care să se ocupe doar cu cercetări logice şi conceptuale. Kant a insistat mult asupra distincţiei dintre tezele formale şi cele substanţale (8[illegible]). Nu neg nici un moment importanţa folosirii argumentării raţionale pentru a decide cu privire la principiile morale substanţiale. Aceasta constituie ambiţia tuturor filosofilor serioşi ai moralei. Dar există o sarcină anterioară: aceea de a găsi regulile care guvernează argumentarea. Fără aceste reguli, totul devine permis.

În aceste prelegeri nu voi face filosofie morală în acest sens larg, cu toate că în alte locuri am acordat o mare atenţie chestiunilor morale practice. De asemenea, nu voi face nici ceva ce ar putea fi catalogat drept „ontologie”. Am arătat în altă parte (H 1985*a*) că o dispută ontologică precum cea dintre realişti şi anti-realişti, dacă ea constituie într-adevăr o dispută veritabilă, se transformă uimitor de repede într-o dispută care este conceptuală şi nu ontologică şi că nu există nici o modalitate de a formula în mod clar această pretinsă dispută cu privire la faptul dacă există realmente fapte morale sau proprietăţi morale *in rerum natura* fără a o transforma într-o dispută cu privire la felul în care cuvintele morale îşi dobândesc înţelesul. Atunci când argumentăm cu privire la faptul dacă există fapte morale fără a aduce în discuţie mai întâi chestiunile conceptuale de care trebuie să depindă orice

soluţie a acestei probleme, nu facem decât să ne pierdem timpul (sau, după cum ar fi spus Hume, nu facem decât „să ne amuzăm"). Chiar dacă am vorbi despre proprietăţi morale reale *in rerum natura* (şi nu putem interzice oamenilor să vorbească în acest fel dacă vor) nu am face prin aceasta decât să afirmăm că subscriem la enunţurile sau principiile morale pe care le acceptăm. Rămâne însă întrebarea ce facem noi atunci când subscriem la ele în acest mod.

Dacă punem această întrebare, va trebui să realizăm un fel de analiză conceptuală şi rezultatul ei va fi probabil că toate formele de descriptivism nu reuşesc să dea o explicaţie adecvată a problemei; există un element prescriptiv esenţial în înţelesul enunţurilor morale care trece dincolo de înţelesul lor descriptiv (1.7, şi vezi capitolele 4 ff.). Dacă vrem să fim realişti cu privire la elementul prescriptiv, putem vorbi dacă vrem despre proprietăţi *prescriptive* reale în acţiuni; dar aceasta pur şi simplu nu lămureşte nimic.

Voi folosi aşadar expresia „teorie etică" în sensul restrâns de teorie despre înţelesul şi proprietăţile logice ale cuvintelor morale. Am spus deja de ce consider că acesta este un studiu necesar dacă vrem să distingem argumentele bune cu privire la problemele morale de cele rele. E surprinzător, prin urmare, cât de mulţi filosofi ai moralei încearcă să ne convingă că nu e nevoie să studiem teoria etică (e.g. Rawls 1971: 51). Un temei pentru care anumiţi spun acest lucru ar putea fi următorul. Ei au cercetat diversele teorii etice care le-au fost prezentate şi au decis (adesea după o insuficientă cercetare) că ele nu îi ajută cu nimic. Ei au concluzionat de aici, mult prea pripit, că *nici o* teorie etică nu este adecvată. Unul dintre lucrurile pe care le voi face în aceste prelegeri va fi să cercetez diverse teorii etice posibile şi să spun ce este greşit în fiecare dintre ele. Dar voi merge mai departe, spre deosebire de autorii despre care vorbeam, arătând şi ce este *corect* în fiecare dintre ele. Toate aceste teorii scot la iveală diverse aspecte ale adevărului cu privire la moralitate. În loc să treacă direct la concluzia că nu există nici o teorie etică adecvată pentru că toate teoriile etice pe care le ştim prezintă insuficienţe, şi ca urmare mai bine am renunţa să mai căutăm vreuna, un filosof al moralei mai puţin pesimist va continua să încerce să găsească o teorie care conservă adevărurile din fiecare dintre aceste teorii, dar le evită erorile. Şi chiar aceasta va fi ceea ce voi face eu în aceste prelegeri. Dacă voi fi etichetat, ca urmare a acestui demers, drept un eclectic, asta e (H 1994*b*).

O parte importantă a cercetării o va constitui încercarea de a face o listă a cerinţelor pe care trebuie să le satisfacă o teorie etică potrivită. Vom putea apoi să privim fiecare teorie etică în parte şi să vedem care dintre cerinţe sunt satisfăcute de ea şi care nu. În acest fel vom putea să corectăm şi să îmbunătăţim aceste teorii, obţinând în final una care să satisfacă toate aceste exigenţe.

3.2. Atâta am avut de spus cu privire la expresia „teorie etică”. Ce aş putea spune acum despre „taxonomie”? Aceasta e o sarcină mult mai uşoară pentru că voi folosi termenul cam în acelaşi fel în care îl folosesc botaniştii. Mi s-a părut interesant că însuşi Hägerström a publicat un dialog intitulat *Botanistul şi filosoful: Despre necesitatea epistemologiei*, dar, dat fiind că a apărut doar în suedeză, nu am putut să îl citesc pentru a vedea dacă opinia lui asupra relaţiei dintre cele două discipline era aceeaşi cu a mea. Când marele vostru naturalist Linnė a încercat să clasifice plantele, el l-a urmat pe Aristotel clasificându-le *per genus et differentiam*. Dar, deoarece clasificarea sa avea mult mai mult decât cele două niveluri ale genului şi speciei, Linnė a introdus alte cuvinte pentru nivelurile intermediare: de exemplu, „familia”. Nu cred că Aristotel ar fi avut ceva împotrivă, pentru că sunt sigur că el nu ar fi dorit o clasificare doar la două niveluri. Termenul „specie” este încă în uz: fiecare specie se distinge în cadrul unui gen sau al unei clase subordonate precizând diferenţa care o delimitează de alte specii.

Sub un anumit aspect voi fi, totuşi, mult mai aproape de spiritul lui Aristotel decât de cel al lui Linnė. Linnė făcea studii empirice; el a trebuit să ia diverse plante aşa cum le-a găsit în natură şi să le includă într-o clasificare consistentă şi clară. În filosofie putem să facem însă mai mult decât atât. Pentru că cercetarea noastră este una formală, e legitim să întrebăm nu numai ce teorii putem găsi în lume, ci şi ce teorii *am putea* găsi. La această întrebare trebuie să putem răspunde *a priori*. În cazul fiecărei diviziuni pe care o introducem în cadrul taxonomiei noastre putem întreba nu numai ce specii de teorie etică au existat, ci şi ce teorii *ar putea* exista. Aşadar, în loc să mergem în jungla amazoniană pentru a căuta noi specii, putem să ni le imaginăm noi înşine. Aceasta este modalitatea prin care subiectul în cauză progresează.

Ceea ce voi încerca să arăt în aceste prelegeri reprezintă, aşadar, o sarcină foarte ambiţioasă (poate primejdios de ambiţioasă). Voi încerca să arăt, în cazul fiecărei diviziuni pe care o fac în taxonomie, că respectiva diviziune este *exhaustivă*. Cea mai uşoară modalitate de a arăta acest lucru, modalitate pe care o voi urma în cea mai mare parte a celor ce urmează, este aceea de a face ca fiecare diviziune să fie o *dihotomie* – cu alte cuvinte, o diviziune în doar două clase care, împreună, acoperă genul. Putem realiza acest lucru dacă facem din diferenţa specifică a fiecărei specii negaţia diferenţei specifice a celeilalte. Voi ilustra această procedură în câteva momente, atunci când voi face împărţirea principală a teoriilor etice în două genuri, descriptivism şi non-descriptivism. Dacă ar fi posibil să ne împlinim această ambiţie şi să facem ca această taxonomie să fie exhaustivă, atunci la

sfârşitul zilei vom avea o clasificare completă a teoriilor etice posibile, laolaltă cu o demonstraţie a faptului că acestea sunt singurele posibile. Dacă s-ar dovedi că toate teoriile posibile sunt inadecvate, atunci ar trebui într-adevăr să renunţăm la orice speranţă de a găsi una potrivită. Dar eu sunt mai optimist.

Principala împărţire a teoriilor etice pe care o voi face este în două genuri pe care le voi numi „descriptivism" şi „non-descriptivism". Prin urmare, prima noastră sarcină va fi să arătăm diferenţa specifică dintre acestea. Cu privire la acest aspect s-a produs multă confuzie. Termeni precum „realist" şi „anti-realist", „cognitivist" şi „non-cognitivist" precum şi mulţi alţii, au fost folosiţi de cele mai multe ori ca şi cum ar marca exact aceeaşi distincţie. Într-o lucrare pe care am menţionat-o deja, am arătat că modul cel mai clar de a face această distincţie este prin perechea de termeni „descriptivist" şi „non-descriptivist" şi că celelalte perechi se reduc la aceasta deîndată ce sunt clarificate. Dar lucrurile stau mai rău decât atât deoarece, atunci când cei ce intră în astfel de dispute încearcă să arate diferenţa specifică dintre poziţiile lor, ei aleg de obicei una înşelătoare şi anume dacă, în conformitate cu o teorie dată, enunţurile morale pot fi adevărate sau false. Voi arăta în 3.6 că din această întrebare nu se naşte nici o dispută relevantă, nici din întrebarea dacă putem şti că sunt adevărate, nici din întrebarea dacă faptele morale sau proprietăţile morale există în lume. Aceasta se întâmplă pentru că există sensuri perfect raţionale în care un non-descriptivist ca mine poate accepta că enunţurile morale pot fi adevărate sau false, că putem şti că unele dintre ele sunt adevărate şi că există proprietăţi morale (H 1976b, 1985a, 1995[illegible]). Dacă nu sunt de acord cu afirmaţia că există fapte morale în lume, aceasta se întâmplă pentru că nu îmi place să se spună că există *vreun fel* de fapte în lume. Lumea e alcătuită din lucruri, nu din fapte. Dar aceasta e o altă poveste (H 1985*a*).

3.3. Permiteţi-mi pentru început să vă prezint modalitatea *mea* de a distinge descriptivismul de non-descriptivism; şi apoi vă voi spune de ce consider că alte modalităţi ne conduc la confuzii. Diferenţa specifică pe care o propun eu se bazează pe noţiunea de condiţii de adevăr – dar nu în sensul simplist în care ar putea crede unii. Se consideră de obicei că înţelesul depinde într-un anumit fel de condiţiile de adevăr (H 1991*a*, 1993*g*, 1995*b*). Acest lucru constituia nucleul vechii teorii verificaţioniste a înţelesului pe care au îmbrăţişat-o mulţi pozitivişti logici, dar care e acum discreditată în forma sa iniţială care susţinea că „înţelesul unei propoziţii este metoda ei de verificare". Totuşi, chiar şi acum se obişnuieşte să se susţină că, în determinarea înţelesului, condiţiile de adevăr au de jucat un anumit rol; şi eu sunt de acord cu aceasta. Trebuie să privim aici „înţelesul" (*meaning*)

ca incluzând atât sensul (*sense*) cât şi referinţa (*reference*). Acesta e modul în care l-a folosit Austin (1962: 100). Ca să fiu precis, e necesar să explic, de asemenea, că am în vedere aici înţelesul unei propoziţii individuale, aşa cum e ea folosită de un vorbitor particular într-o ocazie particulară. Am putea da o explicaţie a descriptivismului, într-o primă aproximaţie, spunând că el este teza conform căreia înţelesul este determinat *în întregime* de condiţiile de adevăr. Dacă susţinem că acest lucru este adevărat cu privire la înţelesul tuturor propoziţiilor, atunci avem de-a face cu un descriptivism *tout court*. Probabil că au existat oameni care au crezut acest lucru, victime a ceea ce Austin numea „eroarea descriptivistă” (1961: 234; 1962: 3). Nu voi spune nimic despre această concepţie extrem de îmbietoare. Descriptivismul etic, într-o primă aproximaţie, este teza după care înţelesul unui enunţ moral este determinat în întregime de condiţiile lui de adevăr, adică de condiţiile în care se poate spune în mod corect că el este adevărat.

Conform acestei teorii, enunţurile morale îşi dobândesc înţelesul în exact acelaşi fel cum şi-l dobândesc enunţurile factuale obişnuite. Dar noi trebuie să ridicăm întrebarea dacă e adevărat, chiar şi în cazul enunţurilor factuale obişnuite, că ele îşi dobândesc *în întregime* înţelesul din condiţiile lor de adevăr. Răspunsul pare a fi negativ. E un lucru obişnuit, atunci când se discută despre înţeles, să se facă distincţia dintre semantică şi sintaxă. Las pentru mai târziu ([illegible].5) al treilea membru, sau presupus membru, al acestei triade, anume „pragmatica”. Distincţia s-a făcut în feluri variate şi adesea inconsistente; eu nu voi folosi însă „semantică” aşa cum fac alţii, într-un sens larg al termenului, pentru a acoperi tot ceea ce are a face cu înţelesul, ci într-un sens restrâns, incluzând *doar* acea parte a înţelesului propoziţiilor care este determinată direct sau indirect de condiţiile de adevăr. Aceasta lasă ca proprietăţile sintactice ale propoziţiilor să fie o altă componentă a înţelesului lor. De exemplu, dacă un enunţ este de forma subiect-predicat, acest lucru îi determină parţial înţelesul; şi noi putem cunoaşte aceasta înainte de a şti care sunt condiţiile lui de adevăr.

Nu toate distincţiile gramaticale sunt relevante pentru înţeles. De exemplu, după cum am putut vedea, distincţia dintre verbe tari şi verbe slabe nu este (1.3). Dacă spun „the sun shined” în loc de „the sun shone”[175] nu vorbesc corect gramatical, dar ceea ce vreau să spun e totuşi clar şi e acelaşi lucru în ambele cazuri. Însă unele distincţii sunt relevante. Cel mai clar exemplu îl constituie distincţia dintre formele verbale la indicativ şi cele la imperativ (1.3, H 1996*b*). Transformarea care schimbă latinescul „*ibis*”, ce înseamnă „Tu vei merge (sau vei merge imediat)”, în imperativul „*i*”, însemnând „Mergi”, modifică înţelesul. Uneori proprietăţile gramaticale sau sintactice afectează proprietăţile

---

[175] Verbul *to shine* (a străluci) face trecutul în mod neregulat, *shone*, şi nu *shined*. (N. trad.)

logice. Pentru a lua acelaşi exemplu, există o inferenţă validă de la indicativul viitor „Tu vei merge" la indicativul viitor „Tu nu vei sta aici", dar nu şi de la imperativul „Mergi" la indicativul „Tu nu vei sta aici". Unele porunci nu sunt îndeplinite.

Limitându-ne, aşadar, la proprietăţile sintactice sau gramaticale care afectează înţelesul putem spune că ele reprezintă o parte din acele proprietăţi ale propoziţiilor care le determină înţelesul şi sunt independente de orice condiţii de adevăr particulare. Aşadar nu e adevărat, din punctul de vedere al nici unei teorii plauzibile, că întregul înţeles este determinat de condiţiile de adevăr. Deci e necesar să rafinăm diferenţa specifică pe care am propus-o, anume aceea care spunea că pentru descriptivism înţelesul propoziţiilor morale este determinat în întregime de condiţiile de adevăr ale enunţurilor exprimate prin ele.

Poziţia mea e mai degrabă următoarea. Proprietăţile sintactice sau formale ale unei propoziţii (acelea dintre ele care afectează înţelesul) determină ce fel de propoziţie este ea. Ele fac aceasta determinându-i structura internă. De exemplu, ele pot face din ea o propoziţie având forma subiect-predicat, potrivită pentru a atribui o proprietate unui obiect. *Ce proprietate şi cărui obiect* aceasta nu determină ele. Acest rol revine semanticii propoziţiei, nu sintaxei ei.

Condiţiile de adevăr ţin de semantică. Faptul că un enunţ trebuie să aibă condiţii de adevăr este stabilit chiar în momentul în care se specifică faptul că el este un enunţ. Enunţurile sunt acte de vorbire care pot fi adevărate sau false. Dacă un prezumptiv enunţ nu are condiţii de adevăr, atunci el nu este un enunţ autentic. Acest lucru nu îl împiedică să fie în continuare un act de vorbire care are înţeles căci există multe feluri de acte de vorbire cu înţeles care nu au condiţii de adevăr deoarece ele pur şi simplu nu pot fi adevărate sau false. Actele de vorbire imperative (sau, cum le-am numit noi, imperaţiile) constituie un exemplu în acest sens.

Austin şi discipolii săi au distins între înţeles şi forţa ilocuţionară. William Alston, prin contrast, a inclus printre elementele de înţeles ale propoziţiilor ceea ce el numeşte „instrumentele de indicare a forţei ilocuţionare" (1964: 37 ff.); vezi, de asemenea, Searle 1969: 62 şi Searle şi Vanderveken 1985: 7. Eu le-am numit, în 1.3, H 1989*a*, tropici. Consider că Alston şi Searle au dreptate să susţină că există un sens larg al „înţelesului" în care aceste elemente îşi aduc contribuţia la înţelesul propoziţiilor. Un exemplu îl constituie trăsătura care deosebeşte propoziţiile imperative de cele indicative, aşa cum există ea în cele mai multe limbi. Înclin să mă îndoiesc de faptul că Austin însuşi nu ar fi fost de acord cu acest lucru (vezi H 1971*c*: 100 ff.); dar unii dintre discipolii săi par a nu fi.

Se poate admite cu uşurinţă că propoziţii care au aceeaşi formă şi acelaşi conţinut pot, uneori, să fie folosite pentru a performa acte de vorbire diferite, având forţe ilocuţionare diferite. Spre exemplu, „Tu vei merge” (*You will go*) ar putea exprima o predicţie, dar ar putea exprima (cel puţin în Armata Britanică) şi o comandă. Dar aceasta nu e ceva diferit de orice altă ambiguitate. La fel cum „Ne vom întâlni la bancă” ar putea să se refere la banca unde ne întâlneam pe malul râului sau la locul de unde se iau banii, cuvântul „vom” ar putea fi semnul unei promisiuni sau al unei predicţii (două tipuri diferite de act de vorbire). Tot ceea ce trebuie să spunem este că persoana care a luat propoziţia în alt fel decât cel intenţionat de vorbitor, nu a înţeles-o; vorbitorul intenţiona să performeze un tip de act de vorbire, dar ascultătorul a considerat că el a performat un act de un tip diferit. Există o mulţime de alte exemple în literatură, dar nici unul dintre ele nu m-a convins că forţa ilocuţionară nu este parte a înţelesului.

[…]

3.4. Dacă proprietăţile sintactice sau gramaticale ale propoziţiilor includ instrumentele de indicare a forţei lor ilocuţionare (printre care semnele modului reprezintă un exemplu), atunci putem reformula diferenţa specifică mult mai limpede. Un descriptivist este cineva care consideră nu numai că un enunţ moral are condiţii de adevăr (căci şi non-descriptiviştii ar putea fi de acord cu acest lucru, după cum vom vedea); nici că înţelesul unui enunţ moral este determinat în întregime de condiţiile lui de adevăr (pentru că, după cum am văzut, acest lucru nu este adevărat pentru nici o propoziţie); nici că proprietăţile sintactice sau gramaticale ale propoziţiilor care exprimă enunţuri morale dau naştere la asemenea forţe ilocuţionare încât ele trebuie să aibă condiţii de adevăr şi să fie, aşadar, enunţuri în sensul pe care tocmai l-am folosit (şi cu aceasta non-descriptivistul poate fi de acord); ci, mai mult, că aceste condiţii de adevăr sunt tot ceea ce avem nevoie în plus[176] pentru a determina înţelesul propoziţiilor. Un non-descriptivist va fi, în acest caz, acela care neagă această ultimă clauză; el consideră că, deşi ar putea avea condiţii de adevăr, enunţurile morale nu depind în totalitate, în ceea ce priveşte înţelesul lor, de acele condiţii de adevăr, după cum nu depind în întregime nici măcar de trăsăturile lor sintactice plus condiţiile lor de adevăr, pentru că trăsăturile lor sintactice le permit să fie folosite cu acelaşi înţeles, deşi condiţiile de adevăr pot varia (7.3, H 1993*g*, 1995*b*).

Aceasta e o idee dificil de pătruns, prin urmare voi încerca să o explic mai simplu. Aş putea să fac acest lucru folosind un termen introdus pentru prima oară, din câte ştiu, de Stevenson

[176] “În plus” înseamnă că dacă nu ţinem seama de trăsăturile lor sintactice (care pot determina forţa lor ilocuţionară), singurul determinant suplimentar al înţelesului enunţurilor morale sunt condiţiile lor de adevăr. (N. trad.)

(1945: 62). El distinge între înţelesul descriptiv al enunţurilor morale şi înţelesul lor emoţional. Voi renunţa mai târziu la ideea de înţeles emoţional şi o voi substitui cu termenul „înţeles evaluativ” (vezi *LM* cap. 7). Voi spune uneori „înţeles prescriptiv”, dar diferenţa dintre aceste două expresii nu trebuie să ne preocupe acum. Aceasta îmi va permite să las deoparte „pragmatica”, ce joacă un rol atât de important în teoria lui Stevenson, şi care cred că are multe puncte slabe (1.5, 6.5, H 1996*b*). Voi distinge prin urmare între înţelesul descriptiv şi cel evaluativ al enunţurilor morale. Înţelesul descriptiv este efectiv acelaşi lucru cu condiţiile de adevăr, plus cerinţa, impusă unui enunţ moral de faptul că are forţa ilocuţionară a unui enunţ, că el trebuie să aibă condiţii de adevăr pentru a avea înţeles (H 1993*g*). Înţelesul descriptiv este, de asemenea, acelaşi lucru cu semantica enunţului. El determină la ce anume pot fi aplicaţi în mod corect termenii descriptivi ai enunţului şi la ce obiecte trebuie considerat că se referă expresiile referenţiale utilizate în el. Astfel, înţelesul descriptiv determină în mod unic condiţiile de adevăr ale enunţului.

Dar – şi aici apare chestiunea importantă legată de diferenţa noastră specifică dintre descriptivişti şi non-descriptivişti – *atât* condiţiile de adevăr *cât şi* înţelesul descriptiv al unui enunţ moral pot varia fără ca înţelesul enunţului să varieze în totalitate. Aceasta se întâmplă pentru că înţelesul evaluativ, cealaltă componentă a înţelesului, poate rămâne acelaşi. Cu alte cuvinte, diferenţa specifică hotărâtoare dintre un descriptivist şi un non-descriptivist este următoarea: descriptivistul consideră că dacă s-au schimbat condiţiile de adevăr ale unui enunţ moral, atunci e necesar ca înţelesul lui să se schimbe în întregime, dar un non-descriptivist susţine că lucrurile nu stau aşa. El consideră că e posibil ca un enunţ moral să-şi păstreze acelaşi înţeles evaluativ în timp ce-şi schimbă înţelesul descriptiv şi condiţiile de adevăr şi semantica sa. Aceasta se întâmplă deoarece există un input suplimentar care intră în producerea unui enunţ moral care nu este prezent în producerea unui enunţ pur descriptiv obişnuit.

Un exemplu va face lucrurile mai clare. Să presupunem că am spus despre o femeie că este o persoană bună, făcând astfel un enunţ moral despre ea. Am făcut acest enunţ pentru că persoana are anumite calităţi descriptive; *ele* au fost, pentru mine, condiţiile de adevăr ale enunţului pe care l-am făcut. Altfel spus, dacă persoana nu ar fi avut aceste calităţi eu nu aş fi făcut enunţul, iar dacă le-a avut, atunci standardele mele morale existente mi-au cerut să îl fac. Deci, conform standardelor mele existente, a avea acele trăsături a constituit atât o condiţie necesară cât şi una suficientă pentru a face enunţul. Trăsăturile pot fi în parte pozitive şi în parte negative: ele ar putea include, de exemplu, faptul că ea este amabilă şi generoasă şi că nu trişează la jocul de cărţi. Nu aş numi-o o persoană bună dacă ar

trişa şi nici dacă nu ar fi amabilă şi generoasă. Desigur, trebuie să adăugăm la aceste calităţi pe toate celelalte, pozitive şi negative, pe care ea e necesar să le posede sau să-i lipsească, şi ele pot include disjuncţii de calităţi alternative.

Dar să presupunem acum că standardele mele se schimbă. Poate că am devenit mai hârşit prin viaţă şi cred acum că este corect să trişezi la cărţi şi că amabilitatea şi generozitatea sunt semnul naivităţii. Voi spune acum că ea nu este o persoană bună exact pe baza aceloraşi proprietăţi care m-au determinat înainte să o numesc o persoană bună. Atunci, folosesc eu oare în continuare sintagma „om bun" cu acelaşi înţeles ca înainte, sau nu? Aş spune că într-un sens da, dar în altul nu. O folosesc în continuare cu acelaşi înţeles evaluativ: a numi pe cineva persoană bună înseamnă în continuare a o recomanda. Rezultă că mi-am *schimbat părerea*. Ceea ce spun acum contrazice ceea ce am spus înainte. Prin urmare este imposibil pentru cineva să fie de acord, în mod consistent, şi cu ceea ce spun acum şi cu ceea ce am spus înainte. A spune că amândouă afirmaţiile sunt corecte înseamnă a comite o eroare logică. Aceasta nu ar fi aşa dacă înţelesul cuvintelor mele s-ar fi schimbat complet: pentru că în acest caz ceea ce spun acum nu ar fi negaţia a ceea ce am spus atunci. Dar eu folosesc acum cuvintele cu un înţeles descriptiv diferit – adică conform unor standarde diferite sau unor condiţii de adevăr diferite. Exemplele de acest fel arată destul de limpede că există aceste două elemente în înţelesurile expresiilor evaluative precum „bun". Dar filosofii care obişnuiesc să-şi tragă spuza pe turta lor neagă acest lucru.

Se va observa că atunci când am dat înţelesul descriptiv sau condiţiile de adevăr ale expresiei „persoană bună" din exemplul meu, am folosit cuvintele „amabil", „generos" şi „a trişa". În cazul în care cineva ar vrea să obiecteze că şi aceste expresii sunt evaluative, astfel că enunţarea condiţiilor de adevăr nu ar fi *în întregime* descriptivă, e necesar să spun că şi aceste cuvinte, care aparţin unei clase de „cuvinte evaluative secundare", cum le voi numi eu, şi pe care alţii le-au numit „concepte etice bogate (*thick*)", pot fi tratate într-un mod similar lui „bun", cu excepţia faptului că înţelesul lor evaluativ e secundar în raport cu cel descriptiv; dar vom vorbi mai târziu despre aceasta (3.8, H 1996*d*).

3.5. Lucrul important pe care vreau să-l subliniez acum este că deşi enunţurile evaluative (incluzându-le pe cele morale) au într-adevăr condiţii de adevăr, acestea se pot schimba fără să se schimbe şi întregul înţeles al propoziţiilor care le exprimă (H 1993*g*, 1996*e*). Acest lucru are consecinţe cruciale pentru teoria etică. Dacă schimbăm condiţiile de adevăr ale unui enunţ moral,

atunci îi schimbăm înţelesul lui descriptiv. Dar dacă înţelesul evaluativ rămâne acelaşi, atunci noi am modificat, făcând această schimbare, standardele noastre morale. Noi apelăm acum la alte temeiuri pentru a numi, de pildă, un act greşit, dar îl numim greşit în acelaşi sens, evaluativ vorbind. Căci noi condamnăm în continuare actul atunci când îl numim greşit.

Aceasta înseamnă că o enunţare a condiţiilor de adevăr ale enunţurilor morale care ar putea semnala o modificare a standardelor morale nu este ea însăşi neutră din punct de vedere moral. Prin urmare, nu se pune problema că există o primă etapă în construirea unei teorii etice în care dăm o formulare generală neutră din punct de vedere moral a condiţiilor de adevăr ale enunţurilor morale, şi apoi o a doua etapă în care să folosim această formulare generală pentru a determina care enunţuri morale în particular sunt adevărate. În formularea generală noi vom fi lăsat deja să se strecoare unele susţineri morale de substanţă – ceea ce facem întotdeauna atunci când dăm condiţiile de adevăr ale enunţurilor morale. Mai simplu vorbind, nu ne e de nici un folos să considerăm că standardele pe baza cărora noi stabilim adevărul enunţurilor morale sunt neutre din punct de vedere moral. Ele sunt chiar acele standarde pe baza cărora facem enunţurile morale însele şi astfel ele încorporează o poziţie morală de substanţă. În exemplul nostru, faci o afirmaţie morală de substanţă dacă spui că a trişa la cărţi nu face ca o persoană să fie o persoană rea.

Am spus mai devreme că un descriptivist este cineva care consideră că, dacă nu ţinem seama de trăsăturile lor sintactice (care pot determina, între altele, forţa lor ilocuţionară), singurul determinant adiţional al înţelesului enunţurilor morale sunt condiţiile lor de adevăr. Acesta este lucrul pe care îl neagă non-descriptivistul. El consideră, dimpotrivă, că există un alt element în înţelesul acestor enunţuri, cel evaluativ sau prescriptiv, care poate rămâne acelaşi chiar dacă se schimbă condiţiile de adevăr şi care face ca respectivul enunţ să rămână neschimbat, în sensul că el face în continuare aceeaşi evaluare a aceluiaşi act, persoană, etc., deşi condiţiile lui de adevăr s-au schimbat. Acesta este un lucru care nu s-ar putea petrece niciodată în cazul enunţurilor factuale sau descriptive obişnuite. În cazul acestora, dacă condiţiile de adevăr se schimbă, avem de-a face cu un enunţ complet diferit. În cazul enunţurilor morale, dimpotrivă, „Ea este o persoană bună” poate fi afirmat de un vorbitor, dar negat de un altul, pentru că ei folosesc standarde diferite şi condiţii de adevăr diferite, dar cu toate acestea el rămâne acelaşi enunţ în ceea ce priveşte înţelesul lui evaluativ[177]. Acest fapt are, de

[177] Pentru a fi mai clar, iată un exemplu. Să zicem că Elena nu înşeală la cărţi. Dacă vorbitorul S1 înţelege prin “bun” *a nu înşela la cărţi*, iar vorbitorul S2 înţelege prin “bun” *a înşela la cărţi*, atunci dacă S1 spune “Elena e o persoană bună”, acest enunţ e adevărat. Dacă S2 spune “Elena este o persoană bună”, acest enunţ este fals. Şi aceasta pentru că deşi cei doi rostesc acelaşi enunţ, înţelesul *descriptiv* al celor două

asemenea, consecinţe importante aşa cum vom vedea când voi ajunge să vorbesc despre subiectivism (5.5); el înseamnă că aceşti doi vorbitori se contrazic realmente unul pe celălalt, ceea ce nu ar fi cazul într-o teorie subiectivistă care susţine că ei fac doar enunţuri despre propriile lor atitudini de aprobare sau dezaprobare, după cum nu ar fi cazul nici într-o teorie naturalistă obiectivistă care susţine că standarde morale diferite antrenează înţelesuri diferite ale cuvintelor morale (4.3).

Din aceste explicaţii (care mă tem că au fost complicate şi greu de urmărit – de aceea foarte puţini oameni le înţeleg) se vede limpede că principala mea diviziune, aceea între teorii etice descriptiviste şi non-descriptiviste, este una exhaustivă. Primul tip de teorie, după cum tocmai am precizat, susţine ceea ce al doilea tip neagă, şi anume că, dacă nu ţinem seama de caracteristicile lor sintactice, singurul determinant adiţional al înţelesului pentru enunţurile morale sunt condiţiile lor de adevăr. Sper că diferenţiind genurile într-o asemenea manieră dihotomică am reuşit să arăt că nu poate exista nici o teorie care să nu cadă sub nici unul dintre cele două genuri. Aşadar, dacă voi putea arăta, aşa cum şi sper, că descriptivismul, în toate formele sale, este inadecvat, voi fi arătat prin aceasta că trebuie să devenim un anume gen de non-descriptivişti. După ce voi respinge un gen de non-descriptivism care nu poate fi susţinut, voi lua apărarea unuia pe care-l consider mai justificabil; dar voi lăsa deschisă posibilitatea de a mai exista şi alte genuri care pot fi justificate la rândul lor.

3.6. Sper că ceea ce am spus până acum a arătat cât de puţină înţelegere a unor asemenea chestiuni dovedesc aceia care consideră (aşa cum mulţi studenţi începători sunt învăţaţi să considere) că pentru a distinge între ceea ce ei numesc teorii etice cognitiviste şi non-cognitiviste e suficient să spunem că ele dau răspunsuri opuse la întrebarea „Pot fi enunţurile morale adevărate sau false?” Răspunsul la această întrebare este că pot, dar prin aceasta nu am rezolvat importanta disputa dintre descriptivişti şi non-descriptivişti (H 1995*b*, 1996*e*).

Termenii „cognitivist” şi „non-cognitivist” sunt înşelători şi dintr-un alt motiv. Etimologia acestor cuvinte pare a presupune că după părerea cognitiviştilor putem *şti* că un enunţ moral este adevărat, pe când după părerea non-cognitiviştilor nu putem şti. Acest lucru este cât se poate de înşelător. Marea problemă este dacă putem *gândi raţional* chestiunile morale. Cu alte cuvinte, dacă există căi de a raţiona moral bine sau rău? Această întrebare importantă este trecută cu vederea de cei

enunţuri diferă. Dar înţelesul lor *evaluativ* e acelaşi: ei *recomandă* amândoi comportamentul (diferit) al Elenei. Deci standarde morale (descriptive) diferite nu antrenează necesarmente înţelesuri evaluative diferite. (N. trad.)

care vorbesc despre cognitivism şi non-cognitivism ori despre faptul de a şti că enunţurile morale sunt adevărate.

Aş putea să arăt aceasta luând cuvântul „ştiu” şi făcând cu el acelaşi lucru pe care l-am făcut cu „adevărat”. Vă amintiţi exemplul meu în care cineva spune despre altcineva că e o persoană bună şi spune aceasta, printre altele, pentru că persoana este amabilă şi generoasă şi nu trişează niciodată la cărţi. Sunt sigur că acest vorbitor ar susţine că ceea ce a spus el este adevărat şi că el ştie că acest lucru este adevărat. Fenomenele lingvistice nu sunt puse la îndoială. El ştia, adică, faptul că persoana *era* amabilă şi generoasă şi nu trişase niciodată. Şi aceasta a făcut ca enunţul lui să fie adevărat după standardele sau condiţiile de adevăr pe care el le folosea. În ceea ce priveşte standardele, el le-a învăţat, fără îndoială, şi nu le-a uitat. El *ştia* că oamenii care sunt amabili şi generoşi pot fi numiţi, cât de cât, oameni buni, şi că aceia care trişează la cărţi nu pot fi numiţi oameni buni. El va susţine că dacă cineva nu ar şti acest lucru atunci ar însemna că educaţia lui a fost neglijată. Dar persoana mai hârşită prin viaţă care l-a contrzis nu poate fi eliminată atât de simplu din discuţie. Cei doi sunt în dezacord cu privire la standardele ce urmează a fi folosite pentru a stabili bunătatea oamenilor. Şi amândoi ar putea spune că ei ştiu că standardele lor sunt cele corecte. Despre cuvântul „corect” (*right*), aşa cum a fost folosit în aceste afirmaţii, pot fi spuse aceleaşi lucruri pe care le-am spus despre cuvântul „adevărat” (H 1976*b*, 1991*a*). Prin urmare nu se câştigă absolut nimic prin introducerea cuvântului „ştiu” în această discuţie; el e înşelător pentru că sugerează că ceea ce se ştie nu poate fi disputat; dar acest lucru *va fi* disputat.

Am spus că marea problemă este aceea dacă există căi bune sau rele de a raţiona cu privire la *toate* aceste chestiuni: cu privire la faptul dacă standardele şi condiţiile de adevăr folosite sunt cele care ar trebui folosite şi deci dacă trebuie să calificăm, la sfârşitul zilei, drept adevărate enunţurile pe care le-au făcut cele două tabere opuse. Aceasta revine la acelaşi lucru cu a întreba cum putem raţiona corect cu privire la chestiunea care trebuie să ne fie principiile morale referitoare la amabilitate, generozitate ori la trişatul la cărţi (H 1993*g*). Problema este pur şi simplu dată la o parte de cei care vorbesc în maniera de care m-am plâns eu. Vom reveni la aceasta (7.8).

3.7. Înainte de a termina această parte a discuţiei, vreau să spun ceva în plus despre cuvântul „adevărat”. Până acum am vorbit ca şi cum el nu ar însemna nimic mai mult decât „satisface condiţiile de adevăr, oricare ar fi ele”. Dar cuvântul „adevărat” are şi anumite proprietăţi formale pe care nu trebuie să le ignorăm. Pentru prezentarea acestora sunt profund îndatorat lui Crispin Wright (1992). Un

exemplu de asemenea proprietăţi formale este teza tarskiană că dacă *p*, atunci e adevărat că *p* şi vice versa. Presupun că oponenţii mei ar putea încerca să contrazică cele spuse de mine susţinând că aceste proprietăţi formale ne blochează calea spre o explicaţie non-descriptivistă a enunţurilor morale sau cel puţin spre un drept al non-descriptivistului de a utiliza „adevărat" pentru ele. Dar nu o fac.

Pentru a explica aceasta, voi spune câte ceva despre funcţia de *susţinere* (*endorsing*) a cuvântului „adevărat", funcţie care cred că a fost scoasă la lumină de Strawson cu mult timp în urmă (1949, 1950). Deşi noi nu spunem tot ceea ce se poate spune despre cuvântul „adevărat" atunci când spunem că el e un cuvânt pe care-l utilizăm pentru a susţine ceea ce a spus cineva, el are această funcţie; şi această funcţie e prin sine suficientă pentru a da seama de fenomenul Tarski. Există unele diferenţe între cuvintele „adevărat" şi „corect", ambele fiind folosite pentru a susţine; dar despre acestea am discutat altundeva (H 1976b).

Dacă spun că *p* (un anume enunţ) este adevărat, prin aceasta îl susţin. Dar e evident că dacă spun că *p*, nu pot, în consecinţă, să refuz totodată să susţin enunţul că *p* (enunţul pe care tocmai l-am făcut). Aceasta nu e doar o chestiune de inconsistenţă pragmatică, cum e aceea a enunţului „*p* dar nu cred că *p*". Dacă spun „*p* dar nu e adevărat *p*" m-aş contrazice efectiv singur (H [illegible]a: [illegible] 272). Similar, dacă susţin enunţul că *p*, dar refuz să afirm acelaşi enunţ, mă contrazic singur. Şi aceasta se întâmplă chiar şi dacă toate cele pe care le-am spus anterior despre variabilitatea condiţiilor de adevăr ale enunţurilor morale rămân valabile. Un enunţ trebuie într-adevăr să aibă (ca şi alte acte de vorbire diferite de enunţuri) proprietatea formală de a fi ceva care poate fi susţinut şi care, dacă îl poţi susţine, atunci trebuie să fii pregătit să îl faci, sub ameninţarea autocontradicţiei. Dar aceasta poate fi aşa chiar dacă oameni diferiţi pot utiliza standarde sau condiţii de adevăr diferite atunci când fac acest gen de enunţ.

Putem admite că sub *acest* aspect (anume al fenomenului Tarski) enunţurile morale se comportă exact ca şi alte genuri de enunţuri; dar trebuie să spunem că ele sunt diferite sub alte aspecte. În particular, ele diferă prin aceea că condiţiile de adevăr folosite de un vorbitor pot fi diferite de acelea folosite de un alt vorbitor, *fără ca* înţelesul celor două enunţuri făcute de ei să difere în toate privinţele. Dacă spun despre cineva „Ea e o persoană bună" iar altcineva spune „Nu, ea nu e o persoană bună", noi ne contrazicem unul pe altul chiar dacă folosim condiţii de adevăr diferite; şi aceasta se întâmplă datorită faptului că evaluările noastre, transmise de înţelesurile evaluative ale acestor două rostiri, sunt reciproc inconsistente în sens logic. El refuză să susţină (*endorse*) ceea ce am spus eu. Aşa că el ar fi putut spune „Nu, asta nu e adevărat". Toate aceste fenomene vor supravieţui

tezei mele conform căreia condiţiile de adevăr pot varia fără ca întregul înţeles să varieze. Enunţurile morale vor fi, în cuvintele lui Crispin Wright, „apte de adevăr într-un sens minimal" (1992: 141).

Putem pune în contrast aceste lucruri cu ceea ce se întâmplă cu enunţurile pur descriptive obişnuite ale căror condiţii de adevăr nu pot varia fără ca *înţelesul* propoziţiilor care le exprimă să se schimbe (adică, fără ca ele să devină enunţuri diferite). Dacă spun „Cerul e albastru" şi altcineva spune „Nu, cerul nu e albastru", noi ne contrazicem într-adevăr unul pe altul; dar aceasta se întâmplă fie pentru că suntem în dezacord cu privire la starea descriptivă a cerului, fie pentru că utilizăm cuvântul „albastru", sau alt cuvânt din propoziţii, în sensuri diferite. Nu putem să fim de acord în mod consistent cu privire la starea descriptivă a cerului *şi* să utilizăm cuvintele cu aceleaşi sensuri dar să ne contrazicem unul pe altul. Altfel spus, dacă suntem de acord cu privire la starea descriptivă a cerului şi suntem de acord şi cu felul în care utilizăm cuvintele, nu mai rămâne nimic în legătură cu ce să fim în dezacord. Dar în cazul „persoanei bune" se prea poate ca noi să fim total de acord cu privire la felul în care s-a comportat persoana (ce a făcut ea) *şi* cu privire la înţelesul (evaluativ) al lui „bun", dar să ne contrazicem, deoarece noi evaluăm diferit oamenii care au făcut acest lucru ori s-au comportat aşa. Prin „s-au comportat aşa" înţeleg că, de exemplu, ei erau amabili şi generoşi şi nu trişau la cărţi. Şi prin aceasta înţeleg că ei, de exemplu, dădeau o bună parte din banii lor pentru a înlătura suferinţa şi că nu îşi ascudneau cărţile în mânecă pentru a câştiga partida.

Aceste diferenţe dintre cele două genuri de acte de vorbire sunt uşor de explicat prin faptul că enunţurile morale au un element în înţelesul lor pe care enunţurile pur descriptive precum „Cerul e albastru" nu îl au. Acesta este elementul evaluativ. Rostirile pur descriptive au (1) elementul sintactic care determină, la rândul lui, (2) forţa lor ilocuţionară (că sunt enunţuri descriptive), care cere, la rândul ei, (3) ca ele să aibă condiţii de adevăr; iar ele au (4) aceste condiţii de adevăr particulare. Prin contrast, enunţurile evaluative au un element suplimentar. Ele au, ca şi mai înainte, (1) elementul sintactic care, la rândul lui, determină (2) forţa lor ilocuţionară (că sunt enunţuri evaluative), care, la rându-i, determină că (3) ele au condiţii de adevăr; şi ele au (4) aceste condiţii de adevăr particulare; dar forţa ilocuţionară cere în plus (5) ca ele să fie evaluări; şi aceasta înseamnă la rândul ei că ele pot continua să aibă această forţă ilocuţionară evaluativă chiar dacă condiţiile de adevăr se schimbă. În acest fel diferă descrierea de evaluare (de pildă de recomandare). Deoarece evaluarea se face întotdeauna conform unor standarde, vor *exista* întotdeauna condiţii de adevăr; dar înţelesul nu e epuizat de condiţiile de adevăr şi astfel ceea ce rămâne din înţeles (elementul evaluativ) e suficient pentru a produce o contradicţie între cele două părţi, chiar dacă ele utilizează cuvintele cu

înţelesuri descriptive diferite. Acesta e inputul suplimentar pe care l-am menţionat mai devreme. Una din părţi recomandă persoana iar cealaltă refuză să aprobe recomandarea. Astfel enunţurile lor sunt mutual inconsistente. Cum ar fi spus Stevenson, există un dezacord în atitudini care supravieţuieşte acordului în opinii[178].

3.8. Cei care sunt în dezacord cu analiza mea a propoziţiilor evaluative spun adesea că nu e posibil să separăm în toate situaţiile elementul evaluativ de elementul descriptiv din înţelesul acestora. Dar asta este numai ceea ce ar dori ei să se întâmple. Am participat la multe discuţii cu privire la această chestiune şi, cu acele prilejuri, descriptiviştii au prezentat exemple în care susţineau că separarea este imposibilă. Dar eu am reuşit întotdeauna să le separ destul de uşor.

Iată un astfel de exemplu. Un descriptivist ar putea spune că nu putem separa elementele evaluative de cele descriptive în înţelesul cuvântului „amabil" (*kind*). Dar acest lucru nu e prea dificil de făcut. E neîndoielnic faptul că a numi pe cineva amabil înseamnă, în mod normal, a-l recomanda. Înseamnă a-l recomanda conform unui anumit standard. Condiţiile de adevăr ale enunţurilor care conţin acest cuvânt sunt destul de bine cunoscute, deşi recunoaştem că nu sunt precise. Să presupunem acum că cineva dă o mare parte din banii săi pentru a alina suferinţele altora. Aproape toţi vor spune că o asemenea persoană e amabilă. Dar ar putea exista cineva care crede că a face aşa ceva nu e o caracteristică a unei persoane bune. Această persoană ar putea fi de acord că cineva a făcut acest lucru (anume a dat mulţi bani ai săi pentru a alina suferinţele altora) dar ar putea *condamna* acest act. Prin urmare, ea nu ar putea folosi cuvântul „amabil" ca un termen de recomandare. Dar ar putea foarte bine să recunoască felul de oameni pe care ceilalţi i-au numit amabili. Deci va şti foarte bine înţelesul descriptiv pe care ei îl ataşează cuvântului. Însă ea nu-l va folosi deoarece acest cuvânt poartă cu el un înţeles evaluativ la care ea nu poate subscrie. Ea ar putea să nu mai folosească deloc cuvântul (*FR* 10. 1n) sau l-ar putea utiliza „în ghilimele", pentru a semnifica faptul că o persoană are calităţile descriptive pe care cei mai mulţi se aşteaptă să le găsească la cei numiţi amabili; ea va putea să utilizeze cuvântul „amabil" într-un mod pur descriptiv, pentru a semnifica posesia acelor calităţi stimate de toată lumea, dar pe care ea însăşi nu le stimează (*LM* 7.5 *FR* 10.2).

[178] Pentru a relua exemplul de mai sus: să presupunem că Elena nu înşeală realmente la cărţi. Dacă vorbitorul S1 spune "Elena este o persoană bună", el înţelege că Elena *nu înşeală la cărţi*. Dacă S2 spune "Elena este o persoană rea", el înţelege că Elena *nu înşeală la cărţi*. Deci ei sunt de acord asupra faptelor (*acord în opinii*) chiar dacă folosesc cuvântul "bun" cu înţelesuri descriptive diferite. Dar se află într-un *dezacord atitudinal*, căci primul recomandă comportamentul Elenei, pe când al doilea îl condamnă. (N. trad.)

Sunt convins că acelaşi tratament poate fi acordat oricărui exemplu de concept "bogat" (*thick*) sau de concept evaluativ secundar despre care se acceptă că are un înţeles descriptiv şi unul evaluativ care nu pot fi descâlcite. Pentru acest subiect vezi comentariile lui Millgram (1995) cu privire la Williams (1985: 140 şi urm..). Unul dintre argumentele celor ce susţin acest lucru ar trebui poate menţionat aici. Se spune adesea că dacă am avea numai înţelesul descriptiv al lui "amabil" am putea recunoaşte, într-adevăr, exemple de oameni amabili în sensul descriptiv existent al cuvântului, dar nu am putea să extindem sau să extrapolăm utilizarea sa la exemple noi şi poate uşor diferite. Aceasta mi se pare pur şi simplu fals. Să presupunem că sunt persoana hârşită prin viaţă de care aminteam anterior şi pot recunoaşte calităţile pe care oamenii le numesc "amabil" şi le stimează, dar nu le pot stima eu însumi. Şi să presupunem că un exemplu nou e oferit de o persoană care nu are *exact* acele calităţi, dar are calităţi foarte asemănătoare cu ele, aşa încât oamenii care le stimează să fie probabil să stimeze şi pe acea persoană, numind-o amabilă. Nu văd nici o dificultate în a prezice că aceasta tocmai vor face ei. Pentru a face această predicţie nu trebuie să stimez eu însumi acele calităţi sau acea persoană; eu trebuie doar să am încredere că *ei* vor face asta. Găsesc surprinzător ca o persoană să se bazeze pe acest argument foarte slab.

Am intrat în altă parte (H 1986=1989: 116 şi urm.) în detaliu pe tema comportamentului acestor concepte evaluative secundare sau "bogate"; deci nu o voi face şi aici. Motivele celor ce fac asemenea jocuri cu asemenea concepte sunt uşor de ghicit. Ei nu au fost primii care să descopere distincţia dintre conceptele "bogate" şi "slabe" (*thin*) (vezi LM 7.5. FR 2.7). Dar ei le-au găsit atrăgătoare pentru că *păreau* să pună sub semnul îndoielii distincţia dintre expresiile descriptive şi cele evaluative. Trăsătura lor utilă, pentru argumentele descriptiviste, este aceea că au un înţeles descriptiv care e destul de sigur ataşat de ele. Dacă nu recunoşti ca amabile felul de acţiuni pe care le fac oamenii amabili, atunci se poate spune că nu ştii înţelesul cuvântului. Dar ele sunt de asemenea, în utilizarea lor normală, fără doar şi poate evaluative, prin aceea că dacă cineva numeşte o persoană amabilă acest lucru va fi considerat de aproape toată lumea ca o recomandare a acelei persoane. Deci e uşor de văzut de ce descriptiviştii au devenit interesaţi de aceste cuvinte în speranţa de a arunca îndoiala peste teoriile non-descriptiviste. Dar o analiză puţin mai atentă a acestor concepte le-ar fi arătat, dacă ar fi vrut să vadă, cum sunt legate cele două elemente în înţelesul unor asemenea cuvinte şi cum pot fi ele distinse.

Traducere de Ilinca Grigoraş

6. Emotivismul

6.1. În capitolul 5 am încheiat, pentru moment, discuţia despre teoriile descriptiviste. Am văzut că ele erau sortite, toate, să se prăbuşească în relativism, ceea ce reprezintă contrariul a ceea doreau cei mai mulţi dintre susţinătorii lor. În capitolele 6 şi 7 voi vorbi despre teoriile non-descriptiviste şi voi cerceta dacă ele pot evita această cădere în relativism. În mod surprinzător (pentru unii), vom descoperi că tocmai un element non-descriptiv din înţelesul enunţurilor morale este acela care poate face ca o teorie non-descriptivistă să evite relativismul (7.3). Dar acest element nu a fost prea bine caracterizat de prima dintre teoriile de tip non-descriptivist pe care o voi discuta, şi anume emotivismul. Oricum, cei ce au propus emotivismul, dintre care, în timpurile moderne, primul a fost Axel Hägerström (1911), au făcut un pas important sugerând că *există* şi un alt element în înţelesul enunţurilor morale în afara sintaxelor şi a condiţiilor lor de adevăr. Dacă ei nu ar fi făcut acest pas, progresele ulterioare spre o teorie etică obiectivistă ar fi fost imposibile; căci trebuie să respingem descriptivismul înainte de a face acest pas.

În cele ce urmează voi critica emotivismul în general şi nu un emotivist anume, cu atât mai puţin pe Hägerström. Deoarece mulţi dintre emotiviştii moderni fac erori care nu sunt esenţiale pentru emotivism ca atare, cel mai bun lucru ar fi să-mi construiesc propria versiune a unei teorii emotiviste care să evidenţieze mult mai clar virtuţile şi defectele emotivismului. Nu vreau ca aceasta să fie nici o caricatură, nici o mătuşă Sally. Vreau ca ea să reprezinte tot ceea ce poate face mai bine emotivistul. Un exemplu va arăta mai bine ceea ce vreau eu să fac. Charles Stevenson a oferit în 1945 cea mai completă expunere a unei teorii emotiviste din câte au existat vreodată (dacă nu ţinem cont de Allan Gibbard (1990) care a fost în mod evident profund influenţat de Stevenson; Gibbard însuşi se autointitulează un „expresivist normativist" (*norm-expresivist*)). Cartea lui Stevenson devine foarte confuză datorită faptului că el include în teoria sa unele elemente subiectiviste (luate probabil de la Westermarck sau dintr-o interpretare greşită a

acestuia)[179]. Astfel, cea mai faimoasă analiză a judecăţilor morale pe care ne-o oferă cartea este de forma „Eu aprob *x*; fă şi tu la fel”. Dar prima jumătate a acestui *analysans* sună fără doar şi poate ca un enunţ despre un fapt psihologic ce priveşte pe vorbitor şi este de aceea subiectivistă în sensul capitolului 5. E vorba de o formă de naturalism subiectivist şi deci o formă de descriptivism. Iar adăugarea părţii imperative a *analysans*-ului, „Fă şi tu la fel”, nu este suficientă pentru a înlătura confuzia.

Există probe că mulţi oameni au fost efectiv induşi în eroare de această formulare. De exemplu Ewing (1959) şi-a numit capitolul în care critica non-descriptivismul „Noul subiectivism”. Şi chiar Stevenson şi-a numit o lucrare timpurie de pionierat „Argumentele lui Moore împotriva anumitor forme ale naturalismului etic” (1942), sugerând astfel că ceea ce el, Stevenson, apăra era naturalismul subiectivist. E uşor, aşadar, să devenim confuzi. Putem observa că atunci când Stevenson scria aceste lucruri, Ayer, un alt emotivist faimos, se disociase deja în mod explicit de genul acesta de subiectivism şi citase împotriva lui câteva argumente luate din Moore (1912: 57ff.); Stevenson nu avea, aşadar, nici o scuză pentru această confuzie. Ar fi fost mai bine dacă ar fi utilizat doar cel de-al doilea pattern de analiză[180], care are meritul de a evidenţia clar distincţia dintre cele două elemente ale înţelesului enunţurilor morale, cel descriptiv şi cel evaluativ, elementul descriptiv fiind standardul de aplicare al cuvintelor morale, iar cel evaluativ fiind exprimarea unei atitudini. Prin contrast, „elementul descriptiv” din „Eu aprob *x*; fă şi tu la fel” *nu* dă un standard pentru aplicarea cuvintelor morale; el este pur şi simplu ceva irelevant în analiză şi ar trebui înlocuit printr-o *exprimare* a atitudinii vorbitorului, nu o *descriere* a ei.

Aş vrea să evit o expunere amănunţită a ceea ce eu cred că ar fi erorile făcute pur şi simplu de emotivişti în formularea teoriilor lor, cum a fost cea de mai sus. De aceea vă voi oferi o versiune simplificată a emotivismului care incorporează atât meritele cât şi defectele pe care le consider esenţiale pentru el. În această abordare, care este oare

---

[179] Pentru emotivismul lui Stevenson, vezi C. Stevenson, *Sensul emoţional al termenilor etici*, în V. Mureşan (ed), *Valorile şi adevărul moral*, Editura Alternative, 1995. Vezi şi în anexa acestui volum un fragment din *Ethics and Language* (N. trad.)

[180] Lucrarea lui Stevenson *Ethics and Language* se împarte în două părţi, care prezintă două „patternuri” de analiză, oferind „modele de lucru” pentru a elimina din discuţie vaguitatea termenilor morali din limbajul obişnuit. Al doilea pattern de analiză tratează mai pe larg înţelesul descriptiv, alături de cel emoţional, precum şi complicaţiile metodologice care apar din relaţia lor. Vezi C. Stevenson, *Ethics and Language*, Yale University Press, 1944, p. 89. (N. trad.)

elementul pe care emotiviştii au vrut să-l adauge în analiza înţelesului enunţurilor morale astfel încât acestea să nu rămână pur descriptive? Acest element are două aspecte pe care emotivişii le-au distins în mod corect. Le voi numi aspectul *expresiv* şi aspectul *cauzativ* şi voi începe prin a-l discuta pe primul.

6.2. Emotiviştii credeau că atunci când eu fac un enunţ moral, eu exprim o atitudine proprie faţă de un act, persoană, etc. Să observăm cu atenţie că a exprima o atitudine este diferit de a *enunţa că* o am. Acesta este unul din modurile de a enunţa importanta diferenţă dintre emotivism şi subiectivism, diferenţă pe care am insistat atât de mult. Emotiviştii timpurii au spus în loc de „atitudine” (*attitude*) „sentiment” (trăire: *feeling*); dar e preferabil să spunem „atitudine”, din raţiunile pe care le-a dat chiar Stevenson.[181] Pot spune că am, în fapt, o anumită atitudine sau un anumit sentiment, fără a-l exprima. Să comparăm doi oameni, unul care spune pe un ton calm al vocii „Sunt foarte supărat pe tine pentru ceea ce ai făcut”, iar celălalt care spune „Idiotule!”. Primul enunţă că are un sentiment (furie); cel de-al doilea îl exprimă.

E important să înţelegem că, într-un anume sens, nu e nimic greşit în a spune că atunci când facem un enunţ moral noi exprimăm o atitudine. De exemplu, dacă eu spun „Mâncarea cărnii este greşită” cu siguranţă că îmi exprim o atitudine faţă de mâncarea cărnii. Necazul începe din cauza unei neclarităţi sau ambiguităţi prezente în cuvântul „a exprima” (*express*). Să privim aşadar mai atent la acest cuvânt. Sensul în care unii emotivişti îl utilizează este indicat de utilizarea de către Ayer a lui „a manifesta” (*evince*) ca sinonim al său. Dacă eu manifest furia, atunci sunt furios şi arăt acest lucru. Astfel impresia pe care o avem e că emotiviştii au crezut că atunci când facem un enunţ moral, noi avem o atitudine (de exemplu de dezaprobare) şi o arătăm.

Dar chiar dacă acesta este un sens posibil al lui „a exprima”, cu siguranţă nu este singurul. Iată un altul. Româna exprimă negaţia prin cuvântul „nu”. Russell şi Whitehead au exprimat aceeaşi operaţie prin tildă: „~”. Matematicienii exprimă adunarea prin

---

[181] „Termenul <sentiment> (*feeling*) trebuie considerat ca desemnând o stare afectivă care îşi relevă întreaga natură introspecţiei imediate, fără a face apel la inducţie. O *atitudine* e, totuşi, mult mai complicată decât aceasta; ... ea e o conjuncţie complicată de proprietăţi dispoziţionale (căci dispoziţiile sunt prezente peste tot în psihologie) marcate de stimuli şi răspunsuri care se referă la stânjenirea sau sprijinirea a ceea ce e numit <obiectul> atitudinii. O definiţie precisă a <atitudinii> e o chestiune prea dificilă pentru a fi încercată aici” (C. Stevenson, *Ethics and Language*, p. 60). (N. trad.)

semnul „plus” (semn care are forma unei cruci: „+”). Să observăm cât de nefiresc ar fi să spui că matematicienii *manifestă* adunarea prin acest semn sau că poporul român *manifestă* negaţia spunând „nu”. Aici nu se pune problema de a avea o atitudine sau un sentiment şi de a-l arăta; e, mai degrabă, o problemă legată de a avea ceva de spus şi de a utiliza acest cuvânt pentru a o spune. Ori de câte ori spunem ceva, noi *exprimăm* înţelesul nostru şi îl exprimăm corect dacă folosim cuvintele potrivite. Acesta e motivul pentru care filosofii, atunci când doresc să vorbească despre un cuvânt sau o frază se referă la el/ea spunând „expresia <…>”, urmată de cuvântul sau fraza între ghilimele. Absolut orice cuvânt sau frază din limbaj este o expresie în acest sens.

Sper că veţi observa că distincţia dintre *a exprima* (*expressing*) şi *a enunţa că* (*stating that*) supravieţuieşte în acest sens diferit al lui „a exprima”. Dacă eu scriu ceva pe o bucată de hârtie iar cineva mă întreabă ce scriu, eu pot răspunde: „Neg enunţul că Stockholm este în Suedia”. În acest caz, dacă ceea ce scriu este „Stockholm nu este în Suedia”, ceea ce am spus cu gura mea e adevărat; dar ceea ce am scris e fals. Deci negaţia pe care o *exprim* este falsă, dar *enunţul că* o exprim este adevărat. Deci a exprima nu poate fi acelaşi lucru cu a enunţa că.

Să punem în contrast utilizarea lui „nu” pentru a exprima negaţia cu utilizarea, să spunem, a lui „La dracu!” (*Hell!*) pentru a exprima supărarea. Există o diferenţă importantă aici pe care mi-ar plăcea să o observaţi. Cuvântul „La dracu!” poate fi utilizat pentru a exprima supărarea pentru că, în sensul său literal, „La dracu’” este numele unui loc în care, dacă există, este foarte neplăcut să fii, unde „viermii nu stau în loc şi focul nu se stinge niciodată”. Utilizarea lui „La dracu’!” ca o expresie a furiei este o utilizare metaforică sau transferată. Nu se întâmplă acelaşi lucru cu „nu” ca expresie a negaţiei. În această privinţă, exprimarea atitudinilor morale se aseamănă mai mult cu „nu” decât cu „La dracu!”. „Nu”, exprimând negaţia, nu pare să fie o utilizare transferată; transferată de unde? Este chiar cuvântul pe care noi îl avem în limba română pentru negare. Şi, în mod similar, „greşit” (*wrong*) este chiar unul din cuvintele pe care le avem în română pentru a exprima dezaprobarea. Convenţia lingvistică prin care sunetul „nu” este mijlocul pe care îl avem în română pentru a nega sau pentru a exprima negaţia este, într-un sens, imediată, nu derivată sau transferată; şi acelaşi lucru este adevărat pentru „greşit” şi dezaprobare.

De aceea, ar fi un lucru bun dacă am lăsa deoparte asocierile cuvântului „a manifesta” şi l-am trata pe „greşit” ca pe un cuvânt pentru a exprima dezaprobarea în exact acelaşi fel în care îl tratăm pe „nu” ca pe un cuvânt pentru a exprima negaţia. Atât aprobarea cât şi negaţia sunt genuri de operaţie lingvistică având expresiile lor adecvate. Dar desigur nu am spus prea multe despre înţelesul lui „greşit” atunci când am spus că e utilizat pentru a exprima dezaprobarea. Trebuie să continuăm şi să spunem ce este dezaprobarea.

Ea e, în mod evident, opusul aprobării; dar ce este aprobarea? Ea, ca şi dezaprobarea, este în mod primar o operaţie lingvistică. *Oxford English Dictionary* dă pentru „aprobare” (*approval*) înţelesul de „acţiune de a declara ceva ca fiind bun”; iar pentru „a aproba” înţelesul de „a pronunţa ceva ca fiind bun”. Nu se spune nimic acolo despre sentimente. Dar trebuie să admit că dicţionarul defineşte „aprobarea” ca „aprobare exprimată sau resimţită”; evident, deci, că poate *exista* un sentiment de aprobare. Totuşi, impresia pe care ne-o formăm din dicţionar este că aprobarea este în mod primar un act de vorbire, nu un sentiment sau o atitudine. Dar a spune aceasta nu ne ajută cu nimic să înţelegem *ce* act de vorbire.

Stevenson nu s-a înşelat prea mult cu privire la asta. El a spus, dacă pot să rezum concepţia sa, că atitudinea de aprobare este o dispoziţie de a *acţiona* în modul aprobat şi de a-i încuraja şi pe alţii să acţioneze în acelaşi fel. Astfel, dacă cuvintele morale sunt expresii ale aprobării şi dezaprobării, aspectul expresiv al înţelesului lor se combină, dacă ne e permis să spunem astfel, cu aspectul cauzativ. A avea o atitudine de aprobare înseamnă a fi dispus să faci un anume gen de act şi să fii dispus să doreşti sau să prescrii ca şi alţii să aibă aceeaşi dispoziţie. Această dorinţă este, presupun, un sentiment, deci sentimentul nu a fost lăsat total pe dinafară din acest tablou; dar şi-a asumat un rol subordonat. Deci lucrurile par a sta ca şi când noi am putea înţelege cel mai bine aspectul expresiv al înţelesului enunţurilor morale examinând aspectul cauzativ. Această parte a teoriei emotiviste susţine că funcţia enunţurilor morale este aceea de a *induce* sentimente sau atitudini sau de a *influenţa* conduita.

6.3. Putem discuta cel mai bine această funcţie cauzativă în legătură cu asimilarea ce se face între enunţurile morale şi imperative – dar nu pentru că înţelesul imperativelor

stă în funcţia de a induce atitudini sau de a-i determina pe oameni să facă anumite lucruri. Aceasta, după cum vom vedea, este o greşeală. Dar cum ea este o greşeală făcută în general de emotivişti, cercetarea sa va arunca o anume lumină asupra teoriilor acestora. Căci dacă am putea înţelege ce este greşit atunci când zicem că înţelesul *imperativelor* trebuie explicat spunând că ele sunt utilizate pentru a-i determina pe oameni să facă anumite lucruri, atunci ne-am facilita înţelegerea a ceea ce este greşit în teoria foarte asemănătoare privitoare la enunţurile morale.

Este cât se poate de firesc să credem că putem explica înţelesul modului imperativ spunând că el este modul pe care-l utilizăm pentru a-i determina pe oameni să facă anumite lucruri. Am numit aceasta teoria „ghiontului verbal" (*verbal shove*) cu privire la înţelesul imperativelor (1.5. H 1996 *b*). Găsim trăsături ale unor concepţii de acest fel la mulţi autori (e.g. A. Ross 1968: 68. vezi H 1969*b*; von Wright 1963: 149 f.; Castañeda 1974: 45, vezi H1976*e*; Searle şi Vanderveken 1985: 52). Am polemizat cu ei de-a lungul carierei mele, dar greşeala este foarte uşor de făcut (H 1949, *LM* 12 f.; 1971 *b*: s. [illegible]). Într-adevăr, noi utilizăm adesea imperative pentru a-i determina pe oameni să facă anumite lucruri. Totuşi, un dram de reflecţie ne va arăta că nu putem explica înţelesul lor în acest fel. Căci, întâi de toate, şi propoziţiile aflate la alte moduri sunt utilizate pentru a determina oamenii să facă anumite lucruri; în al doilea rând, imperativele sunt uneori utilizate cu alte scopuri decât acela de a-i determina pe oameni să facă lucrul care este poruncit sau cerut (lucrul specificat în imperativ). Dar înţelesul trebuie să fie ceva esenţial pentru rostirea unei propoziţii. Dacă aceasta este utilizată pentru *alte* scopuri decât acela de a înghionti, *acel* scop nu-i poate da înţelesul, cel puţin în această ocazie a utilizării. De exemplu, dacă spun „Păstrează liniştea", ceea ce fac, din perspectiva teoriei „ghiontului verbal", este să încerc să determin persoana căreia mă adresez să păstreze liniştea, iar acesta este înţelesul rostirii mele. Această concepţie ar fi respinsă dacă am găsi un caz al cuiva care să spună „Păstrează liniştea" şi să înţeleagă prin aceasta ceea ce e normal să înţeleagă, fără a încerca însă, în acest fel, să determine persoana sau persoanele cărora se adresează să păstreze liniştea.

Iată un astfel de caz, pe care îmi aduc aminte că l-am utilizat prima dată în 1949. Doi profesori din două şcoli tradiţionale de băieţi spun fiecare clasei sale „Păstraţi liniştea cât timp sunt plecat din clasă". Unul dintre ei vrea, şi încearcă cu adevărat, să îi

determine pe băieţi să păstreze liniştea. Dar celălalt, de îndată ce a închis uşa, pune urechea pe gaura cheii şi, când băieţii încep să vorbească, după cum el şi spera să o facă, deschide brusc uşa, îşi scoate băţul şi începe să se răsfeţe. Ambii profesori înţelegeau acelaşi lucru prin cuvintele lor. Nu este cazul ca cel sadic să fi înţeles „Vorbiţi în timp ce eu sunt plecat din clasă”. Căci dacă aceasta voia el să spună, atunci băieţii nu ar fi dat dovadă de nesupunere faţă de el iar el nu ar fi avut o scuză pentru că i-a bătut. Pentru ca această scuză să se justifice şi să nu dea de necaz cu directorul, el trebuia să le fi spus să păstreze liniştea. Iar aceasta este tocmai ceea ce s-a întâmplat. Faptul că, spunându-le să păstreze liniştea, el încerca să-i determine să vorbească (ştiind că băieţii sunt în mod natural nesupuşi) şi să-i facă să vrea acest lucru este, strict vorbind, irelevant pentru explicarea *înţelesului* a ceea ce a spus el.

Pot fi date multe alte exemple de rostiri imperative care, deşi înţelesul lor este clar, nu urmăresc să *determine* oamenii (*to get people*) cărora li se adresează să facă lucrul specificat. Determinarea oamenilor să facă lucrul specificat este o funcţie pe care imperativele o au foarte frecvent şi în mod tipic – şi, în adevăr există o raţiune în înţelesul lor pentru care ele trebuie să aibă în mod tipic această funcţie; dar această funcţie nu poate fi utilizată în explicarea înţelesului lor. Ea e o *consecinţă* a faptului că au înţelesul pe care îl au; înţelesul explică această funcţie şi nu invers. Am rezumat aici un lung argument, ceea ce am spus nu este conclusiv ca atare, dar nu am timp acum să intru în amănunte. Poate că ne va fi de ajutor dacă voi spune câteva lucruri în general despre motivele pentru care acest *fel* de explicaţie a înţelesului în termenii unei funcţii intenţionate nu merge.

6.4. După cum am văzut (1.5), J.L. Austin (1962) distinge între trei lucruri pe care el le numeşte act locuţionar, act ilocuţionar şi act perlocuţionar. Distincţia dintre primele două nu trebuie să ne preocupe acum, chiar dacă poate fi susţinută, ceea ce eu mă îndoiesc (vezi H 1971: 100 ff.). Dar distincţia dintre primele două luate împreună şi cel de-al treilea este de o mare importanţă (vezi şi Urmson 1968: cap. II). Pentru a înţelege ceea ce nu este în regulă cu emotivismul trebuie să înţelegem această distincţie.

Efectul perlocuţionar al unei rostiri este ceea ce faceţi sau încercaţi să faceţi *prin* (*by saying*) spunerea ei (*per locutionem*). Acesta trebuie distins, spune Austin, de ceea ce

faceţi *spunând* (*in saying*) ceea ce spuneţi (*in locutionen*), actul ilocuţionar. Şi, chiar mai mult, el trebuie distins de înţelesul rostirii voastre. De exemplu, pentru a ne întoarce la profesorul nostru sadic: ceea ce a făcut el *spunând* „Păstraţi liniştea” a fost să spună băieţilor să păstreze liniştea; aceasta au însemnat cuvintele lui. Dar ceea ce încerca el să facă *prin* spunerea acelui lucru era să-i determine să vorbească şi astfel să-i expună plăcerilor sale excentrice. Temeiul pentru care este în principiu imposibil să explicăm înţelesul în termeni de efect perlocuţionar este că înţelesul, în sensul relevant al acestui cuvânt, şi forţa ilocuţionară, dacă e ceva diferit de înţeles, sunt lucruri care aparţin *prin convenţie* unei rostiri de un anumit tip, făcută într-un anumit gen de situaţie. Astfel, înţelesul rostirii „Promit să îţi plătesc o mie de coroane mâine”, rostită într-o situaţie normală (şi nu, de exemplu, pe scenă – 1.3. H 1989*a*), este determinat prin convenţia că sunetele „Promit, etc.” sunt sunetele utilizate în limba română pentru a performa actul de vorbire pe care îl numim „promisiunea de a plăti adresantului 1000 de coroane în ziua următoare”. Nu putem da înţeles unei serii de sunete, în sensul relevant al termenului înţeles, fără a avea o convenţie că acesta este modul în care ele trebuie să fie utilizate – i.e. că acesta este actul de vorbire pe care ele îl exprimă, sau din a cărui expresie ele fac parte. Forţa ilocuţionară, dacă este ceva diferit de înţeles, este supusă aceleiaşi condiţii: noi nu putem da sunetelor „Promit, etc.” puterea de a purta forţa ilocuţionară a promisiunii fără a avea o convenţie că acesta este actul de vorbire pe care ele îl exprimă.

Dar nu putem avea, în principiu, o *convenţie* potrivit căreia o anumită serie de sunete să fie utilizată pentru a determina oamenii să facă anumite lucruri. Avem, desigur, o convenţie potrivit căreia a rosti o anumită serie de sunete e totuna cu a *spune* cuiva să facă un anumit lucru – astfel, de exemplu, a rosti cuvintele „Păstraţi liniştea” e totuna cu a spune oamenilor vizaţi să păstreze liniştea – a performa actul de vorbire de a le spune. Dar a le spune să facă nu înseamnă a-i determina să facă, nici chiar (cum am văzut în exemplul cu profesorul) a încerca să îi determini. Temeiul pentru care a spune ceva (*telling*) este o activitate bazată pe convenţii, în timp ce a determina (*getting*) sau a încerca să determini nu este şi nu poate fi, este că pentru a spune cuiva să facă ceva *tot* ceea ce trebuie să faci este să urmezi convenţia potrivită şi să spui „Păstrează liniştea” dacă vorbeşti în limbă română, „*Chup rahō*” dacă vorbeşti hindi şi aşa mai departe.

Dar pentru a *determina* pe cineva să păstreze liniştea nu este suficientă performarea unor acte de vorbire potrivit convenţiilor. Dacă vreţi să determinaţi pe cineva să păstreze liniştea, acel cineva trebuie să fie pus în dispoziţia de a păstra liniştea. Una din modalităţile de a-l pune într-o astfel de dispoziţie este să-i spuneţi să păstreze liniştea; dar partea lingvistică a procedurii, actul de vorbire, se încheie în momentul când i-aţi spus – adică atunci când aţi rostit cuvintele potrivite în acord cu convenţiile lingvistice. Aţi făcut acest lucru, şi aţi dat cuvintelor *înţelesul* lor, indiferent de ceea ce face el în consecinţă. Determinarea este un *efect* al spunerii (un efect care poate fi produs prin alte mijloace, de pildă dopându-l sau distrându-l sau pur şi simplu speriindu-l, fără a spune ceva). Atunci când discutăm înţelesul, noi avem de-a face cu spunerea, nu cu determinarea. Nici încercarea de a determina nu constituie spunerea. Poţi încerca să-l determini să păstreze liniştea spunându-i să o facă; dar acestea sunt lucruri diferite. Pentru a oferi o analogie: pot încerca să slăbesc capacul borcanului de gem încălzindu-l; dar dacă vrem să explicăm ce *este* încălzirea, nu am putea face acest lucru spunând că ea este încercarea de slăbire a capacului – în parte pentru că putem încălzi pentru multe alte scopuri şi, în parte, pentru că pot exista şi alte modalităţi de a încerca să slăbim capacul.

Există, desigur, un temei pentru care a spune oamenilor să facă anumite lucruri este în mod normal o cale de a-i determina să le facă. Aceasta va deveni şi mai clar dacă voi spune într-un mod mai pozitiv ce face cineva atunci când spune cuiva să facă ceva. De exemplu, cum distingem între ceea ce facem atunci când spunem cuiva să păstreze liniştea şi ceea ce facem atunci când îi spunem că el va păstra în fapt liniştea în viitorul apropiat? În general, care este diferenţa dintre imperativele tipice şi indicativele sau declarativele viitoare având acelaşi conţinut? Nu voi putea aici să explic complet acest lucru; dar poate că voi face un prim pas înainte în această privinţă. Să presupunem că vorbesc cu o persoană care e politicoasă la modul ideal - o persoană care este dispusă să accepte, să fie de acord cu, şi în general să aprobe tot ceea ce îi spun. Dacă îi spun că Jane este în camera de alături, mă va crede fără îndoială. Dacă îi spun să închidă uşa, o va face fără să crâcnească. Diferenţa dintre înţelesurile indicativelor şi imperativelor poate fi lămurită spunând că, în cazul unei propoziţii indicative, răspunsul persoanei politicoase (sau, cum am numit-o uneori, conformiste) constă în *a crede* (*believing*) orice se spune,

în timp ce în cazul unui imperativ, răspunsul persoanei politicoase sau conformiste constă în *facerea* (*doing*) acelui lucru.

Oamenii nu sunt întotdeauna politicoşi; uneori ei nu sunt dispuşi să accepte sau să consimtă la ceea ce spunem. Dacă ştim că ei sunt greu de convins, precum băieţii din exemplul cu profesorul, putem spune un lucru cu speranţa că ei vor crede, sau vor face, opusul. Dar, în mod normal, noi presupunem că auditorii noştri sunt, dintr-un motiv sau altul, suficient de politicoşi pentru a face sau a crede ceea ce le spunem. Altfel cooperarea ar fi dificilă, dacă nu imposibilă. Prin urmare, noi nu le cerem sau le spunem oamenilor în mod normal să facă anumite lucruri dacă nu credem că ei sunt, cel puţin într-o oarecare măsură, dispuşi să facă ceea ce le spunem sau le cerem să facă; şi, în mod asemănător, nu adresăm în mod normal enunţuri unor alţi oameni dacă nu credem că ei sunt cel puţin într-o anumită măsură dispuşi să creadă orice afirmăm noi că e cazul. Dar, aşa cum în cel de-al doilea caz ar fi o greşeală să încercăm să explicăm înţelesul modului indicativ spunând că acesta este modul pe care îl utilizăm pentru a încerca să determinăm oamenii să creadă anumite lucruri, nu trebuie să sărim de la adecvata explicaţie a înţelesului imperativelor (anume că imperativul este genul de act de vorbire la care răspunsul omului politicos sau conformist este să facă, sau să devină dispus să facă, lucrul specificat) la ideea falsă că o propoziţie imperativă este în esenţă o încercare de a determina pe cineva să facă lucrul specificat şi că aceasta este o explicaţie a înţelesului ei. Ea este, de obicei, o încercare de a face lucrul, dar nu în mod esenţial.

6.5. Acesta este poate cel mai bun moment pentru a spune mai multe lucruri despre expresia „pragmatică”, expresie care a cauzat atâta confuzie (1.5 f., H 1996 *b*). Dacă cineva foloseşte acest cuvânt, poţi fi aproape sigur că acela va confunda actul ilocuţionar cu cel perlocuţionar. „Pragmatica” era unul din elementele unei triade (celelalte două fiind „sintaxa” şi „semantica”, pe care le-am menţionat deja). Aceste trei expresii au fost introduse de Charles Morris (1938; 1946: 216 f.) într-o încercare lăudabilă de a face puţină lumină în legătură cu ideea generală şi foarte vagă de „înţeles”. Nu vreau să mă interpretaţi ca fiind un susţinător al punctului de vedere că există un singur gen de înţeles – un singur sens al cuvântului. Există chiar un sens al lui „înţeles” în care efectul perlocuţionar este parte a înţelesului. Tot ceea ce cer eu este ca diferitele

genuri de înţeles să fie distinse cu grijă, iar cele care au de-a face cu logica şi cu regulile de utilizare să fie separate de cele care nu au de-a face cu aşa ceva.

Necazul cauzat de cuvântul „pragmatică" (care e anterior distincţiei lui Austin), iese la iveală foarte clar atunci când oamenii spun, de exemplu, că înţelesul imperativelor este constituit de pragmatica lor. Stevenson chiar a spus aşa ceva despre enunţurile morale. El a intitulat una din secţiunile principale ale cărţii sale (1945) „Aspecte pragmatice ale înţelesului". Dacă el ar fi înţeles prin aceasta ceva care are a face cu forţele ilocuţionare, l-aş fi aplaudat. Dar, de fapt, din cauza confuziei cauzate de cuvântului „pragmatic", el pare să fi argumentat după cum urmează: enunţurile morale (sau propoziţiile etice, cum le numeşte el) nu exprimă (cel puţin nu în mod primar) opinii (*beliefs*); ele nu au înţeles în acelaşi fel în care au înţeles enunţurile descriptive obişnuite. Prin urmare, înţelesul lor trebuie căutat în pragmatica lor. Dar deoarece el nu a putut distinge între acte ilocuţionare şi acte perlocuţionare, a plonjat impetuos în iraţionalism. Înţelesul poate fi ilocuţionar, şi deci poate fi constrâns de reguli logice, chiar dacă nu este guvernat de condiţii de adevăr. Greşeala a fost de a crede că deoarece enunţurile morale nu îşi au înţelesul determinat în întregime de condiţiile lor de adevăr nu poate exista nici un fel de argumentare morală sau pot exista doar unele forme foarte limitate ale acesteia. Eu cred că trebuie să blamăm pentru aceasta în primul rând cuvântul „pragmatică". Aceeaşi confuzie a fost încurajată de unii urmaşi ai lui Wittgwnstein prin vehicularea fără nici o precizare a expresiei „*utilizarea* (*use*) propoziţiilor", care putea însemna fie utilizarea lor ilocuţionară, fie cea perlocuţionară (1.5). Austin menţionează şi el această sursă de confuzie (1962: 100).

Dacă este o greşeală să încerci să explici înţelesul *imperativelor* în termenii efectului lor perlocuţionar, este cu evidenţă şi mai greşit să faci acelaşi lucru cu enunţurile morale. Este chiar mai absurd să spui despre enunţurile morale decât despre imperative că funcţia lor esenţială – care le dă înţelesul – este de a *determina* oamenii să facă anumite lucruri. Oponenţii emotivismului au subliniat adesea acest aspect. Dacă cineva tocmai a fost recrutat în armată şi, având înclinaţii pacifiste, mă întreabă dacă trebuie să se supună convocării şi să se înroleze şi eu îi spun „Da, trebuie", s-ar putea ca eu să nu *încerc să-l determin* să se înroleze. El ar putea considera că e o impertinenţă, sau cel puţin un amestec neautorizat într-o decizie personală, ca eu să fac un asemenea lucru

cum e acela de a încerca să-l determin să se înroleze în armată. El a cerut un sfat, nu să fie influenţat sau împins de la spate.

Totuşi, odată ce au punctat acest lucru, oponenţii emotivismului merg adesea mai departe şi deduc din aceasta că judecăţile morale, din moment ce nu sunt încercări de a determina oamenii să facă anumite lucruri, nu pot fi sub nici un aspect ca imperativele, deoarece imperativele *sunt* încercări de a-i determina pe oameni să facă anumite lucruri. După cum am văzut (1.6), această deducţie a fost utilizată ca argument pentru o întoarcere la un anume gen de descriptivism, naturalist sau intuiţionist. Dar argumentul are o premisă falsă. Este greşit să spui chiar şi că imperativele sunt în esenţă încercări de a-i determina pe oameni să facă anumite lucruri. Odată ce această greşeală cu privire la imperative a fost remarcată, suntem salvaţi de multe erori care au infectat filosofia morală recentă. Deoarece prima dintre premisele sale este falsă, argumentul pe care tocmai l-am menţionat nu dovedeşte nici măcar că enunţurile morale nu sunt imperative. Nu este de fapt adevărat că ele sunt imperative, şi nu am spus niciodată că ar fi (*LM* 1.1), deşi am fost adesea acuzat că aş fi făcut-o. Concepţia mea este mai degrabă că ele *împărtăşesc* cu imperativele o caracteristică foarte importantă, pe care o voi numi *prescriptivitate*. De aceea este crucial să vedem că a fi prescriptiv, chiar şi în cazul imperativelor, nu este totuna cu a avea ca funcţie esenţială determinarea oamenilor de a face anumite lucruri. Teoria că judecăţile morale sunt prescriptive nu este de aceea vulnerabilă în faţa atacului pe care tocmai l-am menţionat.

6.6. Vreau să vă fac să vedeţi cât de important este acest lucru. Poate că v-aş putea ajuta în acest sens utilizând o fărâmă de autobiografie, pe care sper să o scuzaţi. Când am început să fac filosofie morală, imediat după cel de-al doilea război mondial, emotiviştii reprezentau culmea modei, iar principala controversă era între ei şi oponenţii lor (H 1995*b*). Principalul lucru care părea să separe taberele era acela că emotiviştii negau faptul că gândirea morală ar putea fi o activitate raţională, pe când oponenţii lor insistau că ea poate fi. Acesta era motivul pentru care emotivismul era privit cu încruntare de toţi cei buni şi mari. Aceasta l-a făcut în acelaşi timp să fie atât de popular printre cei tineri. Când am intrat pe această scenă, eram un oponent al emotivismului, deoarece voiam să arăt, dacă aş fi putut, că gândirea morală poate fi raţională. Dar curând am devenit

convins de caracterul greşit al atacurilor uzuale asupra emotivismului, care erau făcute toate dintr-un punct de vedere descriptivist. Mi-a devenit clar că lucrul de care era nevoie era o teorie etică non-descriptivistă care să fie în acelaşi timp *raţionalistă*. Căci eram cât se poate de convins că emotiviştii aveau dreptate în non-descriptivismul lor, dar eram la fel de sigur că ei greşeau crezând că nu poate exista argumentare raţională nici măcar cu privire la cele mai fundamentale probleme morale.

Cheia descoperirii unui gen raţionalist de non-descriptivism este aceasta: a spune că enunţurile morale sunt prescriptive este a spune ceva despre caracterul lor ca acte ilocuţionare; a spune ceva despre forţa lor ilocuţionară (pentru a folosi termenul lui Austin) şi nu despre efectul lor perlocuţionar. Atât emotiviştii cât şi oponenţii lor de la momentul respectiv gândeau altfel. Emotiviştii au avut acea concepţie greşită despre imperative pe care am atacat-o; şi au crezut, în consecinţă, că asimilând, cum făceau ei, enunţurile morale cu imperativele, ei spuneau ceva despre efectul lor perlocuţionar. Dar aceasta ar fi cu totul inutil ca explicaţie a înţelesului lor, pentru temeiurile pe care le-am oferit deja.

Oponenţii emotivismului împărtăşeau, cum am spus, această falsă concepţie despre imperative. De aceea ei au crezut că pentru a arăta raţionalitatea gândirii morale ei trebuiau să respingă ceea ce numeau în mod vag „teoria imperativă” (acesta este unul din capitolele cărţii timpurii a lui Stephen Toulmin, *An Examintion of the Place of Reason in Ethics* (1950) şi prin ea el avea în vedere emotivismul). Şi au inclus în această teorie toate formele de prescriptivism. Astfel, întreaga controversă dintre emotivişti şi oponenţii lor s-a desfăşurat pe baze greşite, iar majoritatea confuziilor care au afectat filosofia morală de atunci şi până în prezent au fost efectul acestei greşeli. Controversa a fost gândită ca o luptă între, pe o parte, descriptiviştii raţionalişti şi, pe de alta, non-descriptiviştii iraţionalişti. Se considera ca indiscutabil faptul că raţionalismul era de neseparat de descriptivism iar non-descriptivismul de iraţionalism. Aceasta explică de ce mi-a trebuit atâta timp pentru a-mi face înţeleasă concepţia. Căci eu am susţinut un gen raţionalist de non-descriptivism. Şi am putut face asta datorită faptului că am evitat greşeala privitoare la imperative pe care am subliniat-o mai sus.

Dacă vom crede că imperativele, şi în general actele de vorbire prescriptive, au înţeles în virtutea utilizării lor pentru a determina oamenii să facă anumite lucruri, atunci

vom încerca să le explicăm înţelesul în termenii efectului lor perlocuţionar. Dar efectul perlocuţionar nu are în esenţă nimic de-a face cu convenţiile sau regulile pentru utilizarea corectă a expresiilor. Acesta este într-adevăr motivul pentru care el nu poate fi în principiu folosit pentru a explica înţelesul. Însă logica, fiind aplicată la o clasă de expresii, îşi datorează existenţa şi validitatea acestor reguli şi convenţii ce guvernează utilizarea expresiilor. De exemplu, după cum am văzut deja (1.1.), forma de argumentare *modus ponens* („Dacă *p* atunci *q*; şi *p*; deci *q*") îşi datorează validitatea regulilor ce guvernează utilizarea expresiei „dacă" şi a celorlalte cuvinte din propoziţii. Dar o explicaţie a înţelesului cuvintelor morale în termeni de efect perlocuţionar nu pot genera reguli pentru utilizarea lor şi de aceea nu poate genera o logică. O teorie care se bazează pe această explicaţie este de aceea condamnată să fie iraţionalistă. Totuşi, deîndată ce vedem că explicaţia corectă a înţelesurilor, atât ale cuvintelor morale cât şi ale imperativelor, este una în termeni de forţă ilocuţionară a lor, nu de efect perlocuţionar, vedem de asemenea că este posibil să spunem că enunţurile morale şi imperativele sunt varietăţi diferite ale genului de act de vorbire numit prescriere (*prescribing*) şi că, din moment ce înţelesul lor poate fi astfel caracterizat în termenii forţei lor ilocuţionare, el *chiar* determină reguli de utilizare a lor şi astfel generează o logică. Prin urmare, poate exista argumentare morală raţională chiar dacă judecăţile morale sunt prescriptive.

Sper că v-am convins acum că din moment ce imperativele pot fi guvernate de reguli logice care iau naştere din înţelesul lor şi din forţa lor ilocuţionară, e posibil să fii chiar un imperativist în teoria etică (adică să asimilezi complet enunţurile morale imperativelor obişnuite) fără a fi un iraţionalist. Nu sunt, şi nu am fost niciodată, un imperativist, deoarece cred că enunţurile morale împărtăşesc numai o singură trăsătură cu imperativele, prescriptivitatea lor, şi au alte trăsături pe care nu le împărtăşesc cu imperativele şi care le fac mult mai asemănătoare cu indicativele (în particular faptul că pot fi adevărate sau false şi au condiţii de adevăr). Dar deoarece această singură caracteristică, prescriptivitatea, ne opreşte să mai numim enunţurile morale *pur* descriptive, este foarte important să vedem că ele o pot avea fără a face prin aceasta imposibilă argumentarea raţională cu privire la problemele morale. Am încercat să arat în cărţile mele cum pot fi derulate asemenea argumente şi îmi voi rezuma concepţia cu privire la aceasta în capitolul 7.

6.7. Mă aflu acum în postura de a completa principalul cadru al taxonomiei mele a teoriilor etice, deşi voi lăsa în mod deliberat un ungher liber (5.8). Am divizat teoriile etice în descriptiviste şi non-descriptiviste, *differentia* fiind aceea că primele au afirmat, iar cele din urmă au negat, că înţelesul enunţurilor morale este în întregime determinat de condiţiile lor de adevăr, separat de caracteristicile lor sintactice. Am divizat apoi teoriile descriptiviste în naturalism, cu varietăţile sale obiectivist şi subiectivist, şi intuiţionism, şi am arătat că toate aceste forme de descriptivism sunt condamnate să se prăbuşească într-un fel sau altul în relativism, ceea ce se poate arăta că este inacceptabil. M-am întors apoi spre teoriile non-descriptiviste şi am luat în considerare cea mai veche varietate a acestora, emotivismul. Am găsit în acesta unele virtuţi, dar şi o greşeală serioasă, aceea că el nu găseşte nici un loc pentru argumentarea morală raţională cu privire la problemele morale fundamentale. Aceasta ne dă *differentia* care divide non-descriptivismul în cele două varietăţi principale ale sale. Varietatea pe care am discutat-o până acum, emotivismul, este o formă iraţionalistă de non-descriptivism. În capitolul 7 voi propune o formă raţionalistă de non-descriptivism care va da naştere şi ea unui *gen* de obiectivitate pentru enunţurile morale, deşi nu unul descriptivist. Căci dacă se poate arăta că gândirea morală este raţională, atunci ne putem aştepta ca gânditorii morali să fie de acord asupra opiniilor lor morale deîndată ce se află în posesia faptelor şi gândesc limpede. Astfel, aş vrea să divid non-descriptivismul în varietăţile sale raţionalistă şi iraţionalistă. Nu pretind că taxonomia mea a non-descriptivismului este completă. Vreau să spun că ar putea exista (sunt sigur că există) şi alte subdiviziuni ale acestor două genuri de non-descriptivism. În cazul descriptivismului, am arătat, sper, că toate variantele sale posibile sunt inadecvate. În cazul non-descriptivismului, nu am pretins atât de mult. În capitolul 7 îmi voi îndrepta atenţia asupra unei varietăţi de non-descriptivism raţionalist despre care cred că este cea mai adecvată teorie etică inventată până acum. Dar pot exista şi alte varietăţi de non-descriptivism raţionalist care ar putea fi mai bune. Nu încerc să închid uşa unor teorii noi şi îmbunătăţite ci voi lăsa, aşa cum am spus, un ungher liber pentru ele. Dar sunt cât se poate de sigur că singurele ce se vor dovedi promiţătoare îşi vor găsi locul în partea non-descriptivistă a taxonomiei şi în segmentul ei raţionalist.

Chiar şi în cazul emotivismului sunt posibile anumite îmbunătăţiri care să nu-l mai facă o teorie iraţionalistă. De exemplu, aşa cum am văzut, Allan Gibbard, se auto-intitulează un expresivist normativist (ceea ce sună foarte stevensonian) şi continuă să pretindă în partea finală a excelentei sale cărţi (1990) că în cadrul teoriei sale am putea obţine o anume obiectivitate a enunţurilor morale. Titlul său este semnificativ: *Whise Choices, Apt Feelings*. Cu toate că limbajul său sugerează adesea că el este un emotivist, probabil că nu l-aş clasifica drept iraţionalist. Dar el este fără îndoială un non-descriptivist şi oferă câteva critici grăitoare la adresa descriptiviştilor recenţi, cum este John McDowell. Aşa încât îl vom clasifica poate ca pe un non-descriptivist raţionalist, cum sunt şi eu. Nu am timp să examinez în detaliu în această carte complexa sa teorie; dar mi-ar face plăcere să mă gândesc la el ca aparţinând aceleiaşi tabere din care fac şi eu parte şi să privesc publicarea sa ca pe un semn că mareea descriptivistă şi-a inversat direcţia.

6.8. Ceea ce voi face în restul acestui capitol va fi să enunţ, cât de succint voi fi în stare, care cred eu că sunt trăsăturile esenţiale pe care trebuie să le aibă o teorie etică dacă e să fie una adecvată; cu alte cuvinte, care sunt acele trăsături ale limbajului moral şi ale logicii sale, aşa cum le avem, pe care trebuie să le recunoască o teorie etică spre a putea fi susţinută. Aceasta ne va pune la dispoziţie un fel de sită prin care să putem cerne orice teorie etică; dacă teoria nu trece prin sită pentru că nu recunoaşte vreuna din aceste caracteristici, atunci trebuie să fie respinsă. Voi face apoi comentarii suplimentare atragând atenţia asupra aspectelor *bune* ale fiecăreia dintre teoriile discutate (trăsăturile limbajului şi ale gândirii morale pe care le recunoaşte efectiv). După toate acestea voi încerca să strâng laolaltă aceste trăsături bune într-o singură teorie, respingând în acelaşi timp aspectele rele. Aceasta este ceea ce sper să fac. În felul acesta, teoria mea va fi una eclectică în sensul bun al cuvântului (H 1994 *b*).

Cred că există şase trăsături ale enunţurilor morale care m-ar putea face să resping orice teorie care nu le recunoaşte. Pe cele mai multe l-am menţionat deja. Am oferit în tabelul de la începutul capitolului 3 o sită ce ar putea fi folosită pentru a prinde teoriile etice neadecvate. În acel tabel se marchează cu o cruce care dintre teorii nu reuşeşte, în concepţia mea, să satisfacă anumite cerinţe, şi pe care anume.

(1) Mai întâi, nici o teorie etică – adică nici o explicaţie a înţelesului cuvintelor morale şi a logicii argumentării morale pe care o aduce cu sine – nu poate face ceva pentru argumentarea morală reală dacă nu poate fi acceptată de ambele părţi prezente în dispută. Acesta înseamnă că este întotdeauna fatală încercarea de a introduce ilicit opinii morale de substanţă într-o teorie etică deghizându-le în simple definiţii sau explicaţii ale înţelesului, cum fac în realitate naturaliştii obiectivişti. Dacă uneia din părţile aflate în dispută nu îi plac concluziile la care e forţată astfel să ajungă, ea va respinge teoria, iar noi ne vom întoarce de unde am plecat. Voi numi această cerinţă cerinţa *neutralităţii*. Cred că naturalismul obiectivist este singura teorie, dintre cele examinate, care pică acest test. Îl pică deoarece o abordare obiectivistă a condiţiilor de adevăr ale enunţurilor morale, care este în acelaşi timp naturalistă (adică le formulează în termenii unor proprietăţi non-morale), este nevoită să introducă în teorie stipulări morale de substanţă; şi dacă aceste stipulări nu-i vor plăcea cuiva, atunci el va respinge teoria.

(2) În al doilea rând, nici o teorie etică nu va fi de folos pentru practică dacă ea conduce numai la concluzii morale de felul acelora pe care le voi numi „Şi ce dacă?". Prin această înţeleg că dacă, la sfârşitul unei dispute morale, unul dintre cei aflaţi în dispută este forţat să accepte o concluzie morală dar el poate spune apoi „Da, ar fi greşit să fac asta; şi ce dacă?", atunci sistemul argumentării morale este o o înşelătorie. Am dat un exemplu de asemenea eşec în *MT* 4.3. Voi numi această cerinţă cerinţa *caracterului practic* (*practicality*). Ea este încălcată de toate formele de descriptivism, deoarece ele lasă pe dinafară elementul prescriptiv al înţelesului enunţurilor morale.

(3) Apoi, o explicaţie a înţelesurilor cuvintelor morale trebuie să fie astfel încât dezacordurile morale pe care le întâlnim să fie realmente dezacorduri. Am văzut că această cerinţă nu era satisfăcută în teoria numită naturalism subiectivist. Potrivit acesteia, dacă eu numesc un act greşit iar tu spui că nu este greşit, noi enunţăm că eu am un anumit sentiment sau o anumită atitudine, respectiv că tu ai un sentiment opus sau o atitudine opusă; şi, prin urmare, noi nu spunem două lucruri care sunt incompatibile unul cu celălalt. Voi numi aceasta cerinţa *incompatibilităţii*. Din câte îmi dau eu seama, ea este încălcată numai de naturalismul subiectivist, cu toate că, dacă lucrurile stau aşa cum am

pretins şi nu există nici o diferenţă reală între subiectivism şi intuiţionism, intuiţionismul încalcă şi el această exigenţă. Dar e sigur că intuiţioniştii nu cred că o încalcă; ei consideră că poate exista un dezacord real cu privire la faptul dacă un act posedă sau nu proprietatea morală a incorectitudinii (*wrongness*). Voi concede că ei trec acest test. Cred că marea contribuţie a lui Stevenson a fost aceea de a arăta, în articolul său rău intitulat „Argumentele lui Moore împotriva anumitor forme de naturalism etic” (1942), că teoriile non-descriptiviste pot satisface această cerinţă.

Trebuie să adaug că, aşa cum am spus în 4.3, naturalismul obiectivist *ar* încălca această cerinţă dacă, pentru a scăpa de argumentul pe care l-am avansat acolo împotriva lui, susţinătorii săi ar găsi refugiu în afirmaţia că diferite culturi care au moravuri diferite folosesc cuvintele morale în sensuri diferite. Atunci nu ar exista în realitate nici un dezacord între culturi în afară de un dezacord pur verbal.

(4) În al patrulea rând, şi în strânsă legătură cu cerinţa incompatibilităţii (de fapt, este un fel de generalizare a ei), trebuie să existe un loc în teorie pentru relaţiile logice dintre enunţurile morale. Incompatibilitatea dintre enunţul că un act este greşit şi enunţul că el nu este greşit este un exemplu de relaţie logică. Dar nu e singurul fel de relaţie logică cerut aici. Poate că toate relaţiile logice sunt reductibile la relaţii de incompatibilitate. De exemplu, relaţia pe care noi o numim antrenare (*entailment*) sau deductibilitate poate fi astfel redusă: o propoziţie *p* antrenează o altă propoziţie *q* dacă şi numai dacă *p* este incompatibilă cu non-*q*. Orice teorie etică trebuie să admită relaţii logice de felul următor: cele două propoziţii, că este întotdeauna greşit să spui minciuni şi că a spune cutare şi cutare lucru e totuna cu a spune o minciună, sunt în conjuncţie incompatibile cu propoziţia că nu ar fi greşit să spui cutare şi cutare lucru. Nu voi întreba pentru moment *ce* relaţii logice au loc între propoziţiile morale sau între ele şi alte propoziţii; tot ceea ce subliniez eu e că unele relaţii logice *trebuie* să aibă loc. Spun aceasta nu numai pentru că fără astfel de relaţii logice argumentarea morală ar fi imposibilă (aspect la care voi reveni imediat), ci pentru că este cât se poate de evident pentru oricine cunoaşte limba că noi utilizăm realmente cuvinte în aşa fel încât *unele* enunţuri morale sunt incompatibile cu cel puţin alte câteva enunţuri morale. Să numim această cerinţă cerinţa *logicităţii*. Aşa cum am văzut, ea nu este pe deplin satisfăcută de

diversele forme ale teoriei emotiviste, deşi unele dintre ele permit argumente subsumative în gândirea morală (voi reveni asupra acestui aspect imediat).

Să revenim pentru un moment la cerinţa (2), cea a caracterului practic: acceptând cerinţa logicităţii, putem formula acum cerinţa caracterului practic într-o formă mai clară şi mai convenabilă spunând că cel puţin unele enunţuri morale trebuie să aibă relaţii logice cu acte de vorbire *prescriptive* de un anume fel (e.g. imperativele). Nu voi insista totuşi pentru moment asupra acestui lucru; forma mai vagă pe care am dat-o anterior va fi suficientă.

(5) Dacă punem împreună cerinţele (3) şi (4) (incompatibilitatea şi logicitatea) suntem conduşi către o cerinţă suplimentară. Aceasta este aceea că teoria noastră etică ar trebui să facă ceva pentru a rezolva dezacordurile morale prin utilizarea argumentelor. În mod deliberat nu am spus că ar trebui să facă posibilă rezolvarea *tuturor* dezacordurilor morale prin argumente. Dacă privim la ceea ce se întâmplă în argumentarea morală, vedem (dacă propria mea experienţă ne poate ghida) că unele dezacorduri sunt rezolvate prin argumente şi altele nu. O teorie etică poate fi greşită în două feluri: fie prin faptul că face imposibilă realizarea acordului prin argument în cazurile în care acesta e posibil, fie prin faptul că pretinde că e posibil să demonstrezi anumite lucruri în argumentarea morală acolo unde acest lucru nu este posibil. Trebuie să evităm ambele aceste erori opuse. Vă amintiţi poate că în *FR* 8.1. am spus că forma argumentului pe care îl apăram acolo nu ne dă posibilitatea să argumentăm cu privire la situaţiile ideale în care nici unul din interesele altor oameni nu este afectat; dacă am avut dreptate, acesta ar putea fi un exemplu de problemă care *nu poate* fi rezolvată prin argument. Pe de altă parte, am argumentat că acolo unde interesele altor oameni *sunt* afectate, sunt posibile argumente convingătoare cu privire la problemele morale (*MT* pt. 2, H 1993 *9*). Să numim aşadar cerinţa noastră moderată potrivit căreia teoria ar trebui să facă *ceva* pentru a rezolva dezacordurile morale prin utilizarea argumentelor, cerinţa *argumentabilităţii.*

O teorie care eşuează în a satisface cerinţa logicităţii nu poate să o satisfacă pe cea a argumentabilităţii dacă prin „argument” înţelegem „argumentul logic”. Unii emotivişti (Ayer de exemplu, şi Stevenson) admit de fapt existenţa unor forme limitate de argument cu privire la problemele morale; dar ele sunt limitate la subsumarea unor enunţuri morale

particulare sub unele mai generale şi în nici un caz nu este clar dacă aceasta este pentru Stevenson o problemă de derivare logică sau numai de cauzare a schimbării atitudinilor invocând atitudini mai generale. Cred că noi admitem existenţa unor argumente cu privire la problemele morale care sunt mult mai ambiţioase decât aceasta – argumente care pot duce la o concluzie chiar şi între oameni care nu împărtăşesc iniţial *nici o* opinie morală substanţială; fireşte, voi arăta în capitolul 7 cum poate fi făcut acest lucru.

Aşa cum reiese clar din cele spuse în capitolul 5 cu privire la ceea ce se întâmplă când intuiţiile sunt în dezacord, intuiţionismul nu satisface cerinţa argumentabilităţii. De fapt, intuiţioniştii nu se află într-o poziţie cu nimic mai bună decât emotiviştii când vine vorba să argumenteze. Cei aflaţi în dispută nu pot face nimic mai mult decât să îşi opună intuiţiile unii altora. Poate exista o subsumare a unor enunţuri morale particulare sub unele mai generale; dar chiar şi emotiviştii pot face asta. Naturalismul pică şi el acest test deoarece nu reuşeşte să satisfacă cerinţa neutralităţii: aşa cum am spus, dacă naturalistul propune o explicare a înţelesului unui cuvânt moral care, crede el, va rezolva disputa dintre cele două părţi, partea care e învinsă va respinge de îndată explicaţia naturalistului. Naturalistul nu are un punct de vedere neutru din care să adjudece disputa.

6.9. Prin urmare toate teoriile pe care le-am discutat până acum au eşuat în a satisface una sau alta dintre aceste cinci cerinţe. Aş dori să adaug la acestea o a şasea cerinţă. Aceasta are un caracter oarecum diferit faţă de celelalte, fiind mai curând o cerinţă practică decât una teoretică.

(6) O teorie etică adecvată trebuie să facă posibilă pentru discursul moral şi pentru gândirea morală în genere înfăptuirea scopului pe care acestea îl au în societate. Aceasta înseamnă să dea posibilitatea membrilor societăţii care sunt în dezacord cu privire la ceea ce trebuie să facă, în special în probleme care le afectează interesele divergente, să ajungă la un acord prin discuţie raţională. Voi numi această cerinţă, cea potrivit căreia teoria noastră etică ar trebui să permită moralităţii şi limbajului moral să-şi păstreze funcţia de a reconcilia interesele conflictuale, cerinţa *concilierii*.

Limbajul moral, al cărui înţeles etica încearcă să-l elucideze, este una din invenţiile cele mai remarcabile ale rasei umane, comparabilă cel puţin cu limbajul

matematic. El nu este o invenţie chiar atât de veche pe cât se crede. Poate că şi din acest punct de vedere el e comparabil cu limbajul matematic a cărui evoluţie o putem urmări pe parcursul istoriei pentru care există izvoare. Aşa cum vechii greci au avut aritmetica şi geometria euclidiană precum şi limbajele lor, dar nu au avut calculul integral şi limbajul său, tot astfel puteţi vedea, dacă priviţi atent la felul în care vorbeau oamenii în diferite timpuri istorice, că grecii nu au avut un limbaj moral atât de complet dezvoltat ca al nostru şi că limbajul nostru moral actual are trăsături care nu au devenit *complet* dezvoltate (deşi existau, desigur, forme mai primitive ale lor) până în vremea, poate, a lui Kant sau chiar a lui Mill.

Aici nu sunt de acord cu cei care cred că simpla schimbare a moravurilor (o schimbare în principiile morale general acceptate) implică o schimbare în înţelesurile cuvintelor morale. Aşa cum am spus, aceasta e o greşeală la care se închină descriptiviştii şi care conduce la relativism. Oamenii îşi pot modifica opiniile morale, şi anume chiar radical, fără să schimbe înţelesul cuvintelor morale pe care le utilizează, cu excepţia înţelesului descriptiv. Am dat ca exemplu preceptul creştin potrivit căruia noi trebuie să ne iubim duşmanii; a accepta acest lucru înseamnă a ne schimba radical convingerile morale, dar nu implică o schimbare în înţelesul lui „trebuie”. Tot astfel structura şi logica limbajului moral se schimbă cu timpul. De exemplu, universalizabilitatea enunţurilor morale, care este acum sunt sigur o trăsătură logică a cuvintelor morale, nu a fost întotdeauna aşa. Probabil ea a devenit astfel în decursul istoriei ca rezultat al învăţăturii creştine şi a muncii unor filosofi precum Kant. Este un fenomen de limbaj frecvent acela ca propoziţiile care de obicei exprimau enunţuri sintetice îşi schimbă înţelesul, astfel încât enunţurile pe care le exprimă devin analitice. De exemplu, propoziţia „apa este compusă din două părţi de hidrogen şi una de oxigen” a exprimat odată o descoperire cu caracter sintetic; dar acum unul (şi numai unul) dintre sensurile lui „apă” este *definit* în felul acela în dicţionare, făcând astfel ca enunţul că apa este H_2O, în noul sens al cuvântului „apă”, să fie analitic adevărat (H 1984*b*, 1996*d*). Acest fenomen a fost foarte bine documentat de von Wright (1941: ch. 3).

Funcţia acestui limbaj remarcabil, limbajul moralei, este de a ne ajuta să punem în ordine anumite dificultăţi care se ivesc în mod necesar atunci când oamenii trăiesc în comunităţi în care, tocmai de aceea, apar în mod inevitabil conflicte de interese. Oamenii

au dorinţe şi nevoi care nu pot fi toate realizate pentru că ele intră în conflict cu dorinţele şi nevoile altor oameni. Moralitatea şi limbajul moral sunt o invenţie pentru a rezolva astfel de situaţii. Am utilizat cuvântul „invenţie" în acest context cu mult înainte ca John Mackie să-l utilizeze în titlul foarte bunei sale cărţi *Ethics: Inventing Right and Wrong* (1977); dar sunt de acord cu el că este o invenţie, deşi nu suntem de acord cu privire la alte lucruri.

S-ar putea întreba de ce, dacă limbajul moral are aceste minunate proprietăţi, nu ne-a permis el deja să punem în ordine toate dezacordurile noastre morale. Răspunsul este dublu. Primul, multe din aceste dezacorduri sunt înrădăcinate în dezacorduri cu privire la fapte care, în problemele morale cele mai greu de rezolvat, sunt menite să fie extrem de complexe şi de dificil de stabilit. Dar, încă şi mai important, nu mulţi oameni sunt capabili să gândească limpede cu privire la problemele morale şi să aibă o înţelegere profundă a cuvintelor pe care le utilizează. Este de aceea de aşteptat ca ei să devină confuzi şi exemple ale unor astfel de confuzii pot fi observate de oricine citeşte ziarul, în special în rubricile de corespondenţă. Şi, oricum, mulţi oamenii nu gândesc moral deloc, ci cel mult shmoral.

Dacă, aşa cum am susţinut, limbajul este, în forma sa deplin dezvoltată, un produs recent, aceste eşecuri sunt încă şi mai uşor de înţeles. Iar predominarea descriptivismului şi a altor erori filosofice care sunt sortite să infecteze într-o anumită măsură discuţiile publice, nu ne ajută cu nimic. Sunt sigur că dacă am fi avut o mai bună filosofie morală, am fi avut mai puţine nedumeriri şi confuzii publice cu privire la problemele morale. Dar nu am prea mari speranţe că acest lucru se va întâmpla; există mult prea mulţi filosofi morali slabi, care aruncă cu praf în ochi, şi mult prea puţini buni, care clarifică lucrurile.

Spre deosebire de celelalte cerinţe, cerinţa concilierii este mai mult o cerinţă practică decât una logică, aşa cum am spus; iar acesta este un lucru important deoarece dacă pot arăta că teoria pe care intenţionez să o propun satisface această cerinţă în practică, atunci aceasta se va şi întâmpla. Nu va constitui o obiecţie la adresa teoriei aceea că s-ar putea argumenta că e logic posibil să existe comunităţi în care cerinţa nu ar fi satisfăcută.

Este, cred eu, evident că nici una dintre teoriile pe care le-am avut în vedere până acum nu poate satisface această cerinţă, pentru că toate pică la testul uneia sau alteia

dintre exigenţele pe care le-am listat; şi toate eşuează în a satisface în special cerinţa argumentabilităţii. Concilierea prin raţionare morală va fi în mod clar imposibilă între oameni care nu ştiu să argumenteze moral.

Avem aşadar aceste şase cerinţe pentru o teorie etică adecvată. Ele sunt doar acelea care mi s-au părut mie cele mai importante; alţi oameni pot propune în continuare alte cerinţe şi să le considere mai importante. Legat de aceasta, aş putea menţiona aşa-numita cerinţă a caracterului public pe care Rawls şi alţii au pus mare preţ. Aceasta nu este o cerinţă pentru o teorie etică (Rawls nu are o teorie etică în sensul meu), ci mai curând o cerinţă pentru un principiu moral de substanţă, anume că el poate fi recunoscut deschis fără a-i distruge obiectul. Nu sunt sigur că aceasta *este* o cerinţă pentru un principiu moral; dar deoarece noi facem teorie etică şi nu „teorie morală" în sensul lui Rawls, nu o voi discuta. Cred că teoria etică pe care intenţionez să v-o prezint satisface toate cele şase cerinţe ale mele şi orice alte cerinţe la care mă pot gândi – ceea ce nu înseamnă că reprezintă ultimul cuvânt în materie de teorie etică deoarece, ca întotdeauna, problemele rămân. Dar cred că este cea mai adecvată teorie etică pe care am întâlnit-o până acum.

Traducere de Izabella Ghiţă

7. Raţionalismul

7.1. Această a doua parte a cărţii mele a fost dedicată până în acest punct mai cu seamă descoperirii greşelilor[182]. În cele ce urmează voi face o schimbare de macaz, spunându-vă care cred că sunt virtuţile teoriilor pe care le-am discutat. Şi aceasta nu doar pentru a fi nepărtinitor şi nici pentru a arăta ce bun sunt. Am, de fapt, două motive ascunse. Primul este unul de auto-apărare. Cea mai bună modalitate de a apăra propria teorie este să incluzi în ea toate *adevărurile* pe care insistă susţinătorii teoriilor rivale (H

[182] Hare se referă la critica pe care a făcut-o în capitolele anterioare naturalismului (cap. 4), intuiţionismului (cap. 5) şi emotivismului (cap. 6) (N. trad.).

1994 b). Astfel, e mai puţin probabil ca ei să atace o asemenea teorie şi nu vor avea succes dacă o vor face. Al doilea motiv e unul constructiv. Dacă, aşa cum cred eu, aproape toate teoriile etice conţin unele elemente de adevăr, cea mai bună cale de a construi una viabilă este să alegi toate elementele adevărate din fiecare să le incluzi în propria teorie. Îi sfătuiesc pe toţi cei care vor să-şi construiască o carieră în filosofie să facă acest lucru. Un politician bun încearcă să fure hainele adversarului, iar un bun filosof face acelaşi lucru. El examinează cu atenţie toate teoriile care au fost formulate anterior şi se întreabă ce este adevărat în fiecare dintre ele; dacă el se poate baza apoi pe aceste adevăruri şi de asemenea poate evita erorile care e probabil să existe, va avea o teorie pe care o poate apăra. *Veritati omnia consentiunt*[183]. Acest lucru este, desigur, dificil, deoarece în cele mai multe teorii adevărurile se întrepătrund strâns cu erorile şi este foarte greu să le separăm. Aderenţii teoriilor, care nu au observat că adevărurile nu implică logic erorile, se vor opune întotdeauna acestui tratament. Dar dacă cineva poate obţine acest tip de eclecticism benign, acela va fi un filosof de succes.

Voi începe cu adevărurile naturalismului obiectivist; le-am discutat în capitolul al patrulea din *MT,* deci pot fi expeditiv aici. Primul este acela că (acest curent) sesizează rostul esenţial al teoriei etice, anume acela de a arăta cum putem raţiona corect cu privire la problemele morale cercetând limbajul moralei, conceptele morale şi logica lor. Deci proiectul naturalistului obiectivist este cel bun, deşi el e înfăptuit greşit. Însă nu cu totul greşit. Mai există un adevăr important pe care acesta l-a susţinut. El a înţeles că enunţurile morale sunt făcute cu privire la acţiuni pentru anumite *temeiuri* (*for reasons*), deci că acţiunile au anumite proprietăţi non-morale. De exemplu, un act este greşit *deoarece* el este un act de vătămare a cuiva din distracţie. Această proprietate a enunţurilor morale, supervenirea lor (*their supervenience*) pe enunţurile non-morale, este crucială pentru înţelegerea lor. Dar naturalistul obiectivist nu a înţeles natura lui „deoarece". El confundă supervenienţa cu antrenarea (*entailment*) şi astfel transformă în enunţuri analitic adevărate ceea ce sunt în realitate principii morale de substanţă. Că este greşit să vătămăm oamenii din distracţie nu e un enunţ analitic. Dar actul este totuşi greşit *deoarece* el este acel gen de act. Astfel, naturalistul obiectivist a dat peste supervenienţa sau consecinţialitatea (*supervenience or consequentiality*) proprietăţilor morale, deşi nu a

[183] Toate adevărurile se întâlnesc (lat.)

înţeles-o pe deplin, şi în felul acesta se află pe drumul către universalizabilitatea enunţurilor morale care stă la baza ei (despre supervenienţă vezi 1.7, *H* 1984b, 1996d). Aceasta este o caracteristică importantă a enunţurilor morale pe care trebuie s-o încorporăm în propria noastră teorie.

Urmează naturaliştii subiectivişti. Ei lasă să le scape printre degete adevărul important pe care tocmai l-am descoperit în naturalismul obiectivist. Căci tot ceea ce spun ei este următorul lucru: temeiul suficient pentru a spune că un act e greşit este faptul că tu îl dezaprobi; el nu are de ce să fie greşit în afară de acest lucru. Totuşi, subiectivistul a descoperit un adevăr important, anume acela că ceva din atitudinile vorbitorului intră în formularea unui enunţ moral. Subiectiviştii nu au înţeles foarte bine ce este acel ceva; emotiviştii a înţeles mai bine, iar prescriptiviştii încă şi mai bine; dar subiectivismul a fost un început promiţător.

Intuiţioniştii au susţinut şi ei unele adevăruri importante, atât negative, cât şi pozitive. Ei au insistat, împotriva naturaliştilor, pe non-analiticitatea principiilor morale, susţinând totodată consecinţialitatea lor. Expresia „proprietăţi consecinţiale” cred că provine de la intuiţionişti, ca şi expresia „supervenienţă”, deşi nu am reuşit s-o localizez în lucrările lor. Deşi intuiţioniştii greşeau atunci când condamnau o acţiune pe motivul că percepeau în ea proprietatea de a fi greşită, ei au avut dreptate cu privire la multe din proprietăţile logice ale enunţurilor morale. Ei au insistat pe bună dreptate că „eu trebuie” contrazice pe „eu nu trebuie” şi că, de aceea, este imposibil să fim de acord cu ambele într-un mod consistent. Mai există un lucru corect la ei, pe care nu voi putea să-l explic decât mai târziu, atunci când voi discuta despre cele două niveluri ale gândirii morale, cel intuitiv şi cel critic (7.8). Intuiţia are un loc important în gândirea morală, deşi ea nu este curtea de apel finală, aşa cum cred intuiţioniştii. Şi cea mai mare parte din ceea ce spun ei cu privire la nivelul intuitiv al gândirii morale este corect.

Emotiviştii, cum am mai spus, fac un foarte important pas înainte în teoria etică atunci când resping descriptivismul. Deşi ei comit o eroare gravă în încercarea de a explica ce fac enunţurile morale, era clar pentru ei că acestea nu doar descriu lumea. Enunţurile morale fac mai mult decât atât, dar a fost lăsat altora să explice ce este acest mai mult.

7.2. Prin urmare, făcând un inventar al poziţiei noastre actuale, avem următoarele adevăruri adunate din teoriile luate în considerare anterior, adevăruri care ar trebui încorporate într-o teorie mai adecvată. În primul rând, o asemenea teorie trebuie să arate cum putem raţiona cu privire la problemele morale printr-o cercetare a înţelesurilor şi a logicii cuvintelor morale. Locul logicii în cadrul teoriei va fi crucial, deoarece fără logică nu poate exista raţionare. În al doilea rând, ea trebuie să arate cum putem formula enunţuri morale *datorită* proprietăţilor non-morale ale acţiunilor etc. despre care vorbim. Cu alte cuvinte, ea trebuie să recunoască importanţa consecinţialităţii sau supervenienţei proprietăţilor morale, care e legată de universalizalizabilitatea enunţurilor morale. În al treilea rând, ea trebuie să recunoască importanţa faptului că atunci când face un enunţ moral, vorbitorul se implică el însuşi cumva. Moralitatea nu constă într-o percepere pasivă a lumii. Subiectiviştii aveau pe jumătate dreptate cu privire la acest aspect, dar deoarece ei erau încă descriptivişti, credeau că, deoarece într-un enunţ moral noi nu descriem lumea, atunci trebuie că ne descriem pe noi. În fine, în măsura în care respingem descriptivismul, precum emotiviştii, şi insistăm că există ceva în plus în formularea unui enunţ moral, dincolo de descrierea unei acţiuni sau a unei persoane în acord cu condiţiile de adevăr, o teorie etică adecvată trebuie să explice acest ingredient suplimentar din enunţurile morale care e consistent cu faptul că ele sunt supuse controlului logic.

Acest ingredient suplimentar este prescriptivitatea enunţurilor morale şi realizarea faptului că ea nu intră în conflict cu logicitatea lor. Aceasta am căutat eu tot timpul de când am început să fac filosofie morală şi încă cred că acesta este cel mai important lucru pe care trebuie să-l înţelegem dacă vrem să pricepem gândirea morală şi argumentele morale. În cele ce urmează voi arăta de ce logica prescriptivă, dacă o pot numi aşa, este cea care face posibilă raţionalitatea în gândirea morală şi nu, ori cel puţin nu numai, faptul că enunţurile morale au condiţii de adevăr. Într-adevăr, ele *au* condiţii de adevăr, dar dacă numai pe acest lucru ne putem baza, nu vom putea scăpa de relativism. Tocmai faptul că atunci când adoptăm un principiu moral *noi prescriem* este ceea ce dă eficacitate argumentului moral raţional (*H* 1996c). Aşa cum am spus, dat fiind că prescriptivitatea enunţurilor morale, spre deosebire de înţelesurile lor descriptive, poate fi un element

cultural invariant în ele, ea le permite să fie folosite în discuţiile raţionale *dintre* culturi. Voi încerca acum să explic acest lucru mai clar.

Am văzut mai devreme că enunţurile morale au condiţii de adevăr care sunt în mod inevitabil relative la o cultură, la limba şi la moravurile acesteia. Dacă o anumită cultură acceptă anumite principii morale, ele vor fi întipărite atât în limba sa cât şi în educaţia morală specifică ei, şi orice teorie care va urmări să descopere condiţiile de adevăr în limbaj ori în intuiţie va fi captiva acelei culturi. Lucrul de care avem nevoie e însă un mod de a critica principiile morale ale unei culturi: un mod de a discuta cu argumente raţionale dacă trebuie sau nu să acceptăm acele principii. Multe culturi au principii morale pe care trebuie să le respingem; dar membrii acelor culturi, dacă sunt descriptivişti, nu au nici un temei să le respingă.

Tocmai cerinţa de a *prescrie* în acord cu aceste principii e cea care ne face să le respingem pe unele dintre ele. Aici merg pe linia lui Kant (8.6 f.). Presupun că mulţi dintre oamenii care-l studiază pe Kant, fiind ei înşişi descriptivişti, precum Prichard şi Ross, citesc în acesta propriile lor prejudecăţi şi nu observă că el nu este un descriptivist. În cea mai cunoscută formulare pe care o dă Imperativului Categoric Kant spune că trebuie să acţionăm astfel încât să putem voi (*we can will*) ca maxima acţiunii noastre să devină o lege universală; voinţa este o facultate prescriptivă, nu una descriptivă. La fel e *phronesis* în cazul lui Aristotel. Aristotel însuşi este pe jumătate prescriptivist (H 1992e: p. 13[illegible]4; 1998a). El opune *phronesis*, adică înţelepciunea practică, lui *synesys*, intelectul, şi spune că prima este *epitatike* (care *înseamnă*, de fapt, „prescriptiv"), pe când cel din urmă este *kritike monon* – el doar judecă, nu prescrie. Distincţia provine din *Omul Politic* (260b) al lui Platon. Atât Platon cât şi Aristotel au fost în parte, precum Kant şi Mill, prescriptivişti, urmându-l pe Socrate sub acest aspect (H 1998a). Acest lucru reiese, de asemenea, şi din faptul că în silogismul practic al lui Aristotel concluzia este o acţiune sau o prescripţie pentru acţiune. Dacă lucrurile stau aşa, iar silogismul este valid, atunci una dintre premise trebuie să fie prescriptivă, iar această premisă este evident prima, care e un enunţ moral sau alt fel de enunţ normativ. Deci Aristotel a realizat că enunţurile normative sunt prescripţii. Aceasta iese de asemenea la iveală atunci când, chiar la începutul *Eticii nicomahice,* el spune că binele este cel spre care toate lucrurile tind; el îl urmează pe Platon şi sub acest aspect. Dar prescriptivismul lui Platon şi Aristotel a fost în

bună măsură acoperit de elemente descriptive; aşa se face că majoritatea comentatorilor nici nu l-au observat.

7.3. Evident că nu este locul aici pentru o prezentare detaliată a lui Platon şi Aristotel. Voi mai spune totuşi câteva lucruri despre Kant, pe lângă cele spuse în 8.2, şi aceasta pentru că el ne oferă câteva chei importante pentru a soluţiona problema cum să *disciplinăm* gândirea morală, chiar dacă ea este prescriptivă. Descriptiviştii cred că o pot disciplina insistând ca ea să se supună condiţiilor de adevăr; dar, după cum am văzut, aceasta nu face decât să îi conducă la relativism. Kant vorbeşte foarte rar, dacă o face vreodată, despre adevărul sau condiţiile de adevăr ale enunţurilor morale ori despre fapte morale. El vorbeşte despre ceea ce putem *voi* ca *lege* universală.

Voinţa, aşa cum spuneam, este o facultate prescriptivă. Natura disciplinării pe care Imperativul Categoric i-o impune va fi pusă în evidenţă dacă vom înţelege ce voia să spună Kant prin „*putem* voi". La ce fel de posibilitate se gândea el? Din nefericire, el nu este pe deplin consistent cu privire la această chestiune şi are cel puţin două explicaţii ale ei, dintre care una nu ne ajută prea mult. Aceasta este explicaţia care spune că restricţia impusă voinţei este pur şi simplu aceea că maximele ei trebuie să fie logic consistente, în sensul că a spune că aceste maxime au fost urmate nu presupune o auto-contradicţie. După cum au evidenţiat mai mulţi comentatori, există unele maxime foarte rele care e logic posibil să fie urmate, aşa că această disciplinare a gândirii morale e inadecvată. Nu merge nici să spunem că *forma universalizată* a unei maxime trebuie să fie lipsită de contradicţii. Căci unele maxime rele se pot strecura şi prin această sită. De exemplu, eu pot voi necontradictoriu ca fiecare să-şi caute propriul avantaj egoist şi să nu acorde nici o atenţie nevoilor celorlalţi; şi cred că unii oameni urmează efectiv această maximă în acţiunile lor, aşa încât nu e auto-contradictoriu să spun că o asemenea maximă a fost deja urmată. Desigur, e de la sine înţeles că noi trebuie să evităm contradicţiile din maximele noastre; dar aceasta nu e suficient pentru a ne menţine pe un făgaş moral.

Concluzionez că acest „pot" din Imperativul Categoric nu este doar un „pot" logic. Este el atunci un „pot" psihologic? Se spune că există de asemenea unele maxime foarte rele, pe care unii oameni ar putea să ajungă, psihologic vorbind, să le voiască drept legi universale, în orice caz în circumstanţele în care ei nu ar fi niciodată victimele

acţiunilor prescrise. N-ar putea oare o persoană nemiloasă, care ar fi sigură că nu va ajunge niciodată în poziţia victimei sale, să voiască să continue s-o tortureze pentru a se distra? Se pare că avem nevoie aici de ceva mai mult decât posibilitatea logică ori posibilitatea psihologică.

Am să sugerez acum propria mea soluţie la această problemă (deja prezentată sumar în 1.8). Cred că am găsit-o în Kant, deşi aceasta nu e singura interpretare posibilă a textului său şi e nu mai puţin adevărat că diferite pasaje pot fi interpretate în moduri diferite. Nu este locul aici pentru o exegeză detaliată a lui Kant, aşa cum nu a fost nici pentru Aristotel sau Platon. Mă voi reîntoarce la Kant în capitolul 8. Dar ceea ce cred că *trebuia* el să spună este aceasta. Dacă trebuie să voim maximele noastre ca legi universale, trebuie să voim ca ele să fie urmate în toate situaţiile care se aseamănă unele cu altele în ceea ce priveşte trăsăturile lor universale specificate în maximă. Aceste trăsături vor include trăsături ale stărilor psihologice ale oamenilor aflaţi în acele situaţii. Dacă vorbim, de exemplu, despre victime ale torturii, faptul că ei doresc foarte mult ca tortura să înceteze este o trăsătură a stărilor lor psihologice şi deci a situaţiilor lor. Trebuie aşadar să voim ca maximele noastre să fie urmate indiferent care anume individ se va afla în acele stări, chiar dacă ne-am afla noi înşine. Asta ne ajută să explicăm acel „pot" din Imperativul Categoric.

Pot eu voi ca în condiţiile în care aş fi torturat, torţionarul să continue torturarea mea? Să presupunem că aici un fel de alte consideraţii nu intervin în gândirea mea. De exemplu, nu mă gândesc la faptul că merit pedeapsa sau la faptul că aş merita-o dacă aş fi în acea situaţie – o situaţie în care, să zicem, am comis o crimă oribilă. Să presupunem că torţionarului chiar *îi place* (*enjoys*) să mă tortureze. Nu cred că pot voi (*will*) acest lucru. Temeiul pentru aceasta nu este pur şi simplu imposibilitatea psihologică. Căci presupun că s-ar putea găsi cineva care, empiric vorbind, să voiască să fie torturat în continuare dacă s-ar afla vreodată în acea situaţie. Nu vorbesc despre masochişti: se presupune că aceştia doresc (*want*) să fie torturaţi, ceea ce nu e cazul cu victima din exemplul nostru. Îndrăznesc să spun că aş putea dori (*want*) să fiu torturat pur şi simplu pentru a vedea cum e aceasta; dar nu acesta este cazul nostru, deoarece tortura a început deja şi mă întreb dacă eu pot voi (*will*) ca, în condiţiile în care aş fi deja torturat, torţionarul să continue să mă tortureze. Repet: nu cred că pot voi asta. Nu e vorba doar de faptul că *se întâmplă* să

nu-mi placă să fiu torturat. Tortura este prin definiţie o cauză a suferinţei; dacă nu este o cauză a suferinţei, ea nu este tortură. Iar suferinţa este prin definiţie ceva ce acela care suferă doreşte (*wants*) să se oprească; dacă nu doreşte să se oprească (celelalte lucruri rămânând neschimbate), aceasta nu este suferinţă. Prin urmare, cel puţin *în momentul acela* cel ce suferă nu poate voi ca tortura să continue, celelalte lucruri rămânând neschimbate.

Dar pot eu oare voi *anterior* torturării, şi doar pentru o ipotetică situaţie, ca tortura să continue? Aceasta ridică o întrebare complicată privitoare la identitatea personală (1.8). Sunt înclinat să susţin punctul de vedere că, dacă voiesc (*will*) ca tortura să continue în situaţia ipotetică, nu mă gândesc la victimă ca fiind *eu însumi*. Aşa cum am spus în *MT*, există mai multe criterii diferite pentru identitatea personală care coincid în aproape toate cazurile, aşa că nu avem nici o problemă; ele apar ca distincte în exemplele filosofilor şi câteodată în unele tulburări cerebrale rare, iar în aceste cazuri nu ştim ce să spunem. Una dintre aceste trăsături (deşi nu chiar un *criteriu*) ale identităţii personale este aceasta: dacă mă gândesc la o persoană viitoare posibilă ca fiind eu însumi, trebuie să mă identific cu ea în aşa fel încât să prefer ca preferinţele ei să fie satisfăcute. Cu alte cuvinte, e parte a conceptului de identitate personală ca fiecare persoană să fie interesată de *propriul* său viitor. În măsura în care cineva şi-a pierdut interesul în propriul viitor, ea nu se mai gândeşte la viitoarea persoană ca fiind *ea însăşi*.

Conchid din aceasta că dacă eu nu voiesc acum ca tortura să nu continue în situaţia ipotetică, eu nu mă gândesc la victima torturii ca fiind *eu*. La aceasta adăugaţi ideea, formulată în detaliu în *MT*, că dacă eu nu îmi reprezint complet ce ar însemna pentru *mine* să fiu în acea situaţie, nu sunt în posesia completă a faptelor despre situaţia respectivă. Argumentul poate apoi merge mai departe. Urmează că *dacă* eu sunt în posesia completă a faptelor despre situaţia respectivă (şi, desigur, dacă nu sunt în posesia lor mi se poate reproşa ignorarea faptelor), atunci nu voi putea să voiesc (*will*) ca tortura să continue în cazul ipotetic în care eu sunt victima. Aceasta este prima parte a explicaţiei lui „pot" aşa cum apare acesta în varianta mea a Imperativului Categoric kantian. Nu pot voi ca *eu* să fiu tratat astfel dacă eu aş fi victima. Dar asta nu ne duce până la capăt. Într-adevăr, eu voiesc ca *eu* să nu fiu torturat în continuare dacă m-aş afla în acea situaţie. Dar aceasta nu ne spune nimic în legătură cu ce pot sau nu pot voi să i se facă celeilalte

persoane care este realmente victima. Din toate cele spuse până acum eu pot voi ca *ea* să fie torturată în continuare.

7.4. Până aici m-am mărginit să rezum argumentul din *MT*, cap. 5. Ţelul meu este dublu: în primul rând, să arăt rolul absolut crucial pe care-l joacă prescriptivitatea în întregul argument; în al doilea rând, să leg propriul meu argument de cel al lui Kant. Sper că veţi fi notat că un descriptivist, chiar dacă crede în universalizabilitate, aşa cum mulţi descriptivişti cred, nu ar putea să folosească argumentul pe care l-am folosit mai sus. Întrebarea „pot eu *voi*?" a ocupat o poziţie centrală, iar actul de a voi (*willing*) e un fel de prescriere (*prescribing*). El nu intră în vocabularul descriptivistului. Pentru mine, ca şi pentru Kant, chestiunea nu e că un anumit gen de acţiune nu poate fi *descris* fără auto-contradicţie, sau chiar că nu poate fi descris ca având loc în mod universal fără auto-contradicţie, ci că nu poate fi voit sau prescris în mod universal.

Dar încă nu am introdus universalizabilitatea în argumentul nostru. Mulţi oameni care au citit superficial *MT* au presupus că universalizabilitatea joacă un rol esenţial în argumentarea din *MT* cap. 5. Lucrurile nu stau aşa. Acel capitol stabileşte unele lucruri despre prescriptivitate, nu despre universalizabilitate. Universalizabilitatea intră în mod serios în discuţie în *MT* cap. 6. Dar dacă terenul nu era pregătit de *MT* cap. 5 prin stabilirea tezei că există ceva pe care nu-l putem *prescrie*, anume ca noi înşine să fim torturaţi în situaţia ipotetică (şi ceva ce vom prescrie în mod necesar, anume ca noi înşine să *nu* fim torturaţi), argumentul din universalizabilitate aflat în cap.6 nu ar fi căpătat nici o forţă. Prin urmare, descriptiviştii nu îl pot prezenta. Sper că vedeţi acum tactica argumentului meu general. In capitolele 4 si 5 am arătat ca descriptivismul de toate tipurile se prăbuşeşte în relativism şi nu poate asigura obiectivitatea enunţurilor morale. Atunci am exprimat speranţa că o teorie non-descriptivistă ar putea asigura această obiectivitate. Prin „obiectivitate" nu înţeleg „corespondenţa cu faptele" sau ceva de acest gen. Las acest gen de probleme descriptiviştilor; ele duc la o fundătură. Prin „obiectiv" înţeleg, mai degrabă, „astfel încât orice gânditor raţional care cunoaşte faptele non-morale e necesar să accepte". Aş fi mulţumit dacă am putea arăta că unele enunţuri morale au această proprietate. Voi susţine că pot exista *prescripţii* obiective în acest sens, iar nu în sensul în care Mackie le-a negat posibilitatea (H 1993g).

Dacă adăugăm argumentului precedent cerinţa de a universaliza prescripţiile noastre, atunci argumentul poate fi complet. Vă va fi cât se poate de clar cum decurge el. Dacă nu pot voi ca *eu* să fiu tratat în acel fel în acea situaţie, atunci eu nu pot voi în mod universal ca *oricine* s-ar afla în acea situaţie să fie tratat în acel fel. Deci, dacă e să fac un enunţ moral despre acea situaţie, iar enunţurile morale sunt prescripţii universale, atunci acesta este unul pe care nu îl pot face. Eu pot, desigur, aproba prescripţii *singulare*: pot *dori* (*want*) ca torturarea victimei mele să continue; dar nu pot spune că eu trebuie să fac aceasta.

Aşa cum vă veţi fi dat seama, aici ar trebui să mă confrunt cu poziţia amoralistului, care nu va face nici un enunţ moral cu privire la situaţia dată; dar am vorbit suficient despre el în *MT* 10.7 ff., *H* 1989 d şi 1996 e. De asemenea, am discutat (în 5,8) şi poziţia şmoralistului (*shmoralist*)[184]. Lăsându-i la o parte pe aceştia şi concentrându-ne asupra celor ce vor să facă enunţuri morale cu privire la situaţia dată, am eliminat cel puţin unul dintre aceste enunţuri şi anume pe acela conform căruia trebuie ca eu să continui cu tortura. Aceasta este o concluzie cu care toţi gânditorii raţionali trebuie să fie de acord, cu alte cuvinte e o concluzie obiectivă.

Cele pe care tocmai le-am spus conţin răspunsul la două argumente, mai degrabă slabe, cu care ne întâlnim adesea. Ele sunt argumente împotriva genului de teorie pe care o propun eu. Se spune uneori că dacă tot ceea ce se cere este ca noi să prescriem o anume maximă în mod universal aceasta nu ne împiedică să susţinem maxime care sunt croite după propriul nostru interes; şi se mai spune, într-un sens mai general, că aceasta nu ne împiedică să susţinem maxime pe care toţi le găsim ruşinoase.

Un exemplu al primului tip de argument este următorul: să presupunem că cineva zice că prescrie în mod universal ca oamenilor cu şase degete la o mână să li se dea privilegii speciale, iar el are şase degete la o mână. Maxima sa este impecabilă din punct de vedere formal; e o prescripţie universală în cel mai deplin sens al lui „universal". Maxima nu este în sine contradictorie; deci, dacă mergem pe linia unor interpreţi ai lui Kant, nu-i putem reproşa nimic. Dar întrebarea este: "Poate el adopta această maximă

---

[184] Datoriile *morale* sunt universalizabile după toţi destinatarii (*recipients*) şi toate situaţiile; datoriile *şmorale* sunt universalizabile după toţi agenţii; de exemplu, o judecată prudenţială este universalizabilă după agenţi, dar nu după destinatari: ea se leagă de interesul *meu* ca agent, dar nu de interesul *meu* ca

dacă are o deplină cunoaştere a faptelor, deplină cunoaştere pe care o poate avea numai dacă şi-a reprezentat complet situaţiile acelora care vor fi afectaţi negativ de adoptarea acestei maxime de către el?”. După cum am văzut, reprezentarea deplină de către cineva a situaţiei altuia presupune formarea de preferinţe în legătură cu ceea ce ar trebui să i se întâmple sieşi, dacă s-ar afla în acea situaţie; şi aceasta, combinată cu cerinţa de a-şi universaliza propriile maxime, îl va determina să-şi respingă maxima propusă. Căci, dacă el s-ar afla în poziţiile tuturor celor care vor suferi dacă el îşi primeşte privilegiile, el îşi va forma preferinţa ca privilegiile să fie înlăturate. Iar această preferinţă e incompatibilă cu păstrarea maximei sale.

Iată un exemplu pentru al doilea tip de argument, care este foarte asemănător. Se spune că prescripţia de a ţine în robie toate persoanele de culoare este universală din punct de vedere formal şi intern consistentă, şi astfel nu este eliminată de Imperativul Categoric. Dar chestiunea este: poate cineva care şi-a reprezentat complet situaţia oamenilor de culoare care sunt ţinuţi în robie să continue să vrea ca ei să fie trataţi astfel? Căci dacă el şi-a reprezentat complet această situaţie, el îşi va fi format preferinţa de a nu fi tratat astfel dacă ar fi o persoană de culoare; şi acest lucru este inconsistent cu forma universală a maximei propuse. Există, desigur, problema rasistului fanatic care este dispus să prescrie ca maxima să fie urmată chiar dacă ar fi el însuşi o persoană de culoare. Am discutat în amănunt cazul acestui fanatic în cărţile mele (e.g. *MT* 10.3) şi cred că am arătat că teoria mea poate să dea seama de acest caz; dar nu avem acum timp să intrăm în această problemă. In orice caz, strategia kantiană poate fi utilizată în argumente care privesc oamenii obişnuiţi nefanatici.

7.5. Poate că am tratat lucrurile într-o ordine nefirească atunci când v-am spus cum s-ar putea argumenta pe baza teoriei pe care o propun fără să vă informez mai întâi care este această teorie, exceptând faptul că v-am spus că e vorba de o adaptare a Imperativului Categoric kantian. Permiteţi-mi acum, de aceea, să încerc să formulez mai clar teoria. Primul lucru pe care simt nevoie să-l spun în legătură cu ea este că oferă o explicaţie *formală* completă a înţelesului cuvintelor morale. Înţeleg prin aceasta că ea le

---

destinatar; pot trata alţi destinatari aşa cum vreau, dat fiind că *propriul meu* interes e asigurat prin acţiunea mea. Termenul e împrumutat de la Simon Blackburn. (5.8). (N. trad.)

defineşte doar pe baza proprietăţilor lor logice. Spre deosebire de naturalism, care le defineşte sau le explică înţelesul în termenii unor proprietăţi non-morale de substanţă. Să luăm ca exemplu „trebuie" (*ought*). Vreau să spun că „trebuie" *este* un termen logic. El este un operator modal deontic. Proprietăţile sale logice şi funcţia sa sunt foarte asemănătoare cu cele ale altor operatori modali precum „este necesar ca". Diferenţa constă în aceea că, în vreme ce alţi operatori modali guvernează enunţuri descriptive, „trebuie" guvernează prescripţii (*MT* 1.6.). „Trebuie"-enunţurile *(„ought"-statements*) antrenează (*entail*) imperative cu acelaşi conţinut, la fel cum propoziţiile care încep cu „este necesar să..." antrenează enunţuri indicative cu acelaşi conţinut. Deci am putea sintetiza explicaţia pe care o dau eu lui „trebuie" spunând că acesta este modalitatea care stă faţă de prescripţii tot aşa cum „necesar" stă faţă de enunţurile descriptive.

Pare foarte natural să spunem că „trebuie" este o modalitate deontică. Aceasta face cu totul implauzibil argumentul folosit de unii descriptivişti că, deoarece „Actul său a fost greşit" sună ca o propoziţie obişnuită de tipul subiect-predicat, gramatica ei de suprafaţă încurajează punctul de vedere că *greşit* este o proprietate în sensul obişnuit al cuvântului şi astfel încurajează realismul etic. Dar faptul că „Actul său a fost greşit" înseamnă cam acelaşi lucru cu „El nu trebuia să facă ceea ce a făcut", care are o cu totul altă structură de suprafaţă, trebuia măcar să ne facă să ne întrebăm dacă structura de suprafaţă a primei propoziţii este un bun ghid spre înţelesul şi logica ei.

Dacă „trebuie" (pe care o să-l privesc drept cuvânt moral tipic) este o modalitate deontică ce guvernează imperativele şi se comportă precum operatorul necesitate, atunci „trebuie"-propoziţiile vor antrena imperative şi deci vor fi prescriptive, şi deci vor satisface cerinţa mea cu numărul (2) - caracterul practic (*practicality*). Deoarece proprietăţile atribuite de teoria mea cuvintelor morale sunt pur formale, sunt proprietăţi logice, ea va satisface de asemenea cerinţa (1) – neutralitatea. Logica este neutră în raport cu diferite opinii de substanţă sau cu diverse teze. Vă veţi da seama că aşa scapă teoria mea de acel relativism care este destinul fatal al tuturor teoriilor descriptiviste. Deoarece explicaţia pe care o dă limbajului moral este formală şi, în particular, deoarece ea include caracteristicile formale ale prescriptivităţii şi universalizabilităţii, această explicaţie poate fi acceptată de diferite culturi cu moravuri diferite. Aceste trăsături formale pot fi comune tuturor limbilor acestor culturi, chiar dacă trăsăturile materiale ale moravurilor

lor şi, odată cu ele, înţelesul descriptiv al cuvintelor lor morale, ca şi condiţiile de adevăr ale enunţurile lor morale, diferă în mare măsură.

Deoarece există o logică deontică, teoria satisface cerinţa numărul (4) – logicitatea. Şi, în particular, satisface şi cerinţa (3) – incompatibilitatea. Tot aşa cum doi oameni care spun, unul din ei că o propoziţie e necesar adevărată iar celălalt că nu e necesar adevărată, se contrazic realmente unul pe altul, la fel doi oameni care spun, unul că o acţiune e obligatorie iar celălalt că ea nu e obligatorie, se contrazic realmente unul pe altul. Am început deja să arăt că teoria satisface cerinţa (5) – argumentabilitatea, arătând cum pot fi desfăşurate argumente de tip kantian folosind universalizabilitatea şi prescriptivitatea enunţurilor morale. De asemenea, am arătat deja că teoria garantează prescriptivitatea.

Dar ea garantează şi universalizabilitatea. Dacă „trebuie" se comportă precum un operator necesitate care guvernează imperativele, „trebuie"-enunţurile vor fi universalizabile, la fel cum sunt şi enunţurile care exprimă necesitate. Nu se poate spune că în cutare caz ceva este cu necesitate astfel, dar că ar putea exista un alt caz identic în care acel ceva să nu fie cu necesitate astfel. Acest lucru e adevărat despre necesitatea logică: dacă un enunţ este adevărat cu necesitate logică, atunci orice altă propoziţie cu aceeaşi formă logică va fi, de asemenea, în mod necesar adevărată. Aceasta este de asemenea adevărat despre necesitatea cauzală. Dacă un eveniment îi urmează altuia prin necesitate cauzală, atunci un eveniment exact similar (*exactly similar*), în circumstanţe identice, e necesar, printr-o necesitate cauzală, să fie urmat de un eveniment exact similar. Iar aceasta este întru totul analog cu ceea ce teza universalizabilităţii susţine că e adevărat despre „trebuie"-enunţuri (H 1984b). Astfel, cei doi stâlpi ai argumentării kantiene, universalizabilitatea şi prescriptivitatea, sunt ambii furnizaţi de teorie.

7.6. Este momentul acum să revenim la tema condiţiilor de adevăr şi să le punem în legătură cu proprietatea universalizabilităţii pe care tocmai am discutat-o. Vă amintiţi cu siguranţă că am vorbit mai devreme despre un element din înţelesul enunţurilor morale pe care l-am numit, urmându-l pe Stevenson, înţeles descriptiv. Am spus, de asemenea, că naturaliştii obiectivişti au descoperit un adevăr important în legătură cu aceasta. Deşi ei se înşelau gândind că *înţelesul* enunţurilor morale este dat de condiţiile de aplicare ale

cuvintelor morale, ei aveau dreptate să susţină că aceste cuvinte morale au realmente condiţii de aplicare (*application conditions*) şi că acestea determină realmente condiţiile de adevăr (*truth conditions*) pentru enunţurile morale. Ei aveau de asemenea dreptate să susţină, contrar intuiţioniştilor şi subiectiviştilor, că aceste condiţii de aplicare pot fi date în termeni non-morali, obiectivi. Totuşi, ei se înşelau gândind că a spune care sunt condiţiile de aplicare este o simplă chestiune de definiţie; de fapt, ea e o chestiune de enunţare a unui principiu moral de substanţă.

Va fi evident de acum că acelaşi animal apare aici luând chipuri diferite. Nu e nici o deosebire dacă vorbim despre criteriile de aplicare pentru un cuvânt moral (de exemplu, „greşit"), sau despre înţelesul descriptiv al cuvântului, sau despre condiţiile de adevăr ale enunţurilor care îl conţin, sau despre un standard moral ori principiu moral universal. A susţine pe oricare dintre acestea înseamnă a face un enunţ moral sintetic, de substanţă. Întrebarea crucială pentru teoria etică este de unde trebuie să începem pentru a decide raţional *care* criterii sau condiţii de adevăr sau standarde sau principii să susţinem. Aşa cum am văzut deja, acestea vor fi diferite în diferite culturi. Dar acum avem o cale, o cale vădit kantiană, de a adjudeca între ele. Prin urmare, teoria noastră nu ne mai duce la relativism. Şi tocmai introducerea prescriptivităţii şi a logicii acesteia au făcut posibil acest lucru.

Dar de ce este potrivit să vorbim despre *adevăr* în acest context? Nu vom înţelege acest lucru până când nu ne vom fi uitat suficient de atent la circumstanţele umane – la mediul social – în care are loc gândirea noastră morală. Tot ceea ce furnizează imediat demersul kantian sunt *maxime* sau prescripţii universale. Nu există totuşi nici un motiv evident pentru care ar trebui să le numim pe acestea adevărate sau false. Nu putem noi oare, în gândirea noastră morală, să folosim numai astfel de imperative universale şi să uităm de adevăr şi fals? Răspunsul este că arhanghelii ar putea face asta, dar oamenii nu pot.

Am sugerat în alte lucrări, urmându-l pe Platon, că există două niveluri ale gândirii morale, cel critic şi cel intuitiv, cel de-al doilea fiind o necesitate pentru oameni (e.g. *MT* 2.I ff). Faptul că o mare parte din gândirea noastră morală se află la nivelul intuitiv ne va ajuta să explicăm de ce numim judecăţile morale adevărate sau false. Pentru a lua exemplul lui Harman (1977: 4), confruntat cu nişte băieţi care au stropit cu benzină

o pisică şi i-au dat foc doar pentru a se distra, nu avem nici o ezitare să spunem că ei fac un lucru greşit (*wrong*). Sau să luăm exemplul pe care l-am folosit eu însumi: nu vom ezita să spunem că ar fi greşit să plec de la o benzinărie fără să plătesc (5.2). Nu simţim nevoia să criticăm standardele sau principiile care ne fac să spunem aceste lucruri ori să întrebăm *de ce* sunt greşite aceste acţiuni. Este deci uşor să spunem că este *evident adevărat* că ele sunt greşite. Aceasta conferă plauzibilitate intuiţionismului şi a primit numele de „filosofia morală a omului de pe stradă”.

Aceasta conferă, de asemenea, o anumită plauzibilitate naturalismului obiectivist. Un astfel de naturalist ar putea spune: „Dacă nu ştii că acele acte sunt greşite, poţi într-adevăr înţelege sensul lui „greşit”?” Ceea ce s-a întâmplat în asemenea cazuri este că înţelesul descriptiv a pus stăpânire, sau aproape. El nu a pus stăpânire complet deoarece chiar şi o persoană care consideră că este „evident greşit” să faci aceste lucruri va fi de asemenea, în mod normal, de acord că cineva care consideră un act ca fiind greşit va considera că tocmai acest lucru este un temei pentru a nu îl face. Astfel, prescriptivitatea, deşi dominată de înţelesul descriptiv, este încă acolo. Dar dacă enunţul moral nu este supus scrutării critice, este foarte uşor să fii ori un intuiţionist ori un naturalist obiectivist. Dacă nu eşti filosof, nici măcar nu vei întreba *care* dintre aceştia eşti. Sper că vedeţi cât de natural este să spui despre astfel de cazuri, că enunţurile morale formulate sunt adevărate.

7.7. Există o problemă care i-a pus în încurcătură pe Platon şi Aristotel şi care se consideră că a creat probleme prescriptiviştilor şi internaliştilor moderni cum sunt şi eu. Un internalist, care consideră că a susţine o opinie morală înseamnă a fi motivat să acţionezi conform ei ori a dori (*want*) ca alţii să acţioneze conform ei, şi un prescriptivist, care crede că enunţurile morale antrenează imperative, se consideră că întâmpină dificultăţi în legătură cu problema acelor oameni care fac ceea ce ei sunt conştienţi că e greşit. Există unii oameni care fac ceea ce ştiu că e greşit deoarece ei urmăresc alte scopuri pe care nu le pot atinge fără a face ceva greşit; şi mai există unii al căror scop *este* să facă ceea ce e greşit, pur şi simplu pentru că e greşit. Permiteţi-mi să numesc primul gen de persoană *acratic*, iar pe cel de-al doilea *satanist*. M-am ocupat pe larg de aceste personaje în alte locuri (*FR* cap.5, *MT* 3.7, *H* 1992d, cap. 6, 1992e:ii, 1304, 1995b,

1996e). Dar aş vrea să subliniez aici că existenţa celor două niveluri ale gândirii morale face problema mult mai uşor de rezolvat. Dacă enunţurile morale au înţelesuri descriptive şi condiţii de adevăr bine fixate (*firm*), este uşor de înţeles cum cineva ar putea avea o cunoaştere a adevărului unui enunţ moral şi să acţioneze contrar prescripţiei conţinută în acesta.

Să presupunem că persoana de la staţia de benzină este foarte tentată să plece fără să plătească deoarece vrea să-şi păstreze banii. Ar putea spune că ştie că asta ar fi greşit, ori că e adevărat că e greşit. Intuiţia sa o asigură de acest lucru. Ea are experienţa subiectivă a lui „a şti că e greşit” pe care intuiţioniştii o numesc „intuiţie morală”. Ce uşor e pentru cineva aflat într-o astfel de situaţie să ignore prescriptivitatea enunţului şi astfel să facă actul despre care „ştie că e greşit”! Mai mult, să presupunem că băieţii care dau foc pisicii ştiu că arderea pisicii satisface condiţiile de adevăr acceptate în cultura lor pentru enunţul că acest act e greşit. Chiar aceasta l-ar putea face atractiv pentru ei, dacă ei sunt nişte nemulţumiţi sau rebeli, înstrăinaţi de valorile propriei lor culturi. Dar în virtutea înţelesului descriptiv şi a condiţiilor de adevăr acceptate ale enunţului că acest act e greşit, ei ştiu că enunţul este adevărat. Astfel, precum persoana de la staţia de benzină, ei ignoră prescriptivitatea enunţului. Dar pentru o analiză detaliată a unor astfel de cazuri va trebui să vă trimit la alte opere ale mele.

Sper că am explicat sensul în care enunţurile morale pot fi adevărate sau chiar evident adevărate. Dar, aşa cum am explicat pe larg mai devreme, nu ne putem opri aici. Căci „adevărul evident” al unor asemenea enunţuri este relativ la o cultură. Strămoşii noştri nu credeau că este evident adevărat că e greşit să chinuim urşii. Acum, spaniolii nu consideră că este evident adevărat că luptele cu taurii sunt greşite, iar strămoşii *lor* nu considerau ca evident adevărat faptul că arderea *oamenilor* pe rug era ceva greşit, dacă aceştia erau eretici. Romanii nu considerau că este evident adevărat că e greşit să arzi oameni, dacă aceştia erau creştini. Deci are sens să ne întrebăm *de ce* enunţurile morale, pe care le considerăm cu toţii evident adevărate, *sunt* adevărate, ori chiar dacă ele sunt realmente adevărate. Dacă nu vom fi în stare să punem şi să răspundem la astfel de întrebări, moralitatea noastră va fi vulnerabilă. În diferite epoci, cum ar fi cea a lui Socrate ori cum e epoca noastră, moralitatea poate fi efectiv în pericol din cauza incapacităţii de a formula şi de a răspunde la asemenea întrebări. Socrate a considerat că

modul de a răspunde la ele este printr-un nou gen de gândire: ceea ce eu numesc gândire *critică*.

Sarcina gândirii critice este de a examina diversele standarde sau condiţii de aplicare sau criterii sau condiţii de adevăr sau principii pe care le găsim într-o cultură dată şi de a vedea dacă ele pot fi apărate. În gândirea critică nu se poate apela la intuiţii şi nici la înţelesul descriptiv. Căci tocmai pe ele le supunem examenului. Bazarea pe ele ne va conduce întotdeauna la relativism. Iată de ce, până la urmă, trebuie să respingem toate formele de descriptivism. Strategia care ne dă posibilitatea să le examinăm în mod obiectiv, fără a fi captivii propriei noastre culturi, este strategia kantiană, introducerea prescriptivităţii şi, în particular, a prescriptivităţii universale. Această cerinţă *formală,* comună tuturor culturilor care ridică întrebări morale, este cea care ne constrânge în mod obiectiv. Numai atunci când punem întrebarea „Pot *prescrie* sau *voi* ca această maximă să devină o lege universală?" ne aflăm pe un teren sigur în gândirea noastră morală.

Dacă această discuţie ar mai putea continua, aş adăuga ceva pentru a lega argumentul astfel formulat de consecinţele lui practice. Acestea sunt foarte importante. În cărţile mele am arătat cum acest argument formal dă naştere unor reguli ale raţionării morale care ne vor conduce la principii morale care sunt aceleaşi cu cele la care ar ajunge un anume gen de utilitarist. Am fost destul de îndrăzneţ să-mi numesc propria teorie a argumentării morale o teorie utilitaristă, deşi ea nu conţine nici un „principiu al utilităţii", ci numai o *metodă* raţională de a ajunge la aceste principii morale particulare (1996c:s.f.).

În capitolul 8[185] voi încerca să arăt că nu este nimic paradoxal în a ajunge la principii utilitariste *via* o metodă kantiană. Deşi Kant nu a fost un utilitarist, nu există nimic în teoria sa a Imperativului Categoric care să-l împiedice să devină unul; şi probabil el ar fi putut fi un utilitarist dacă nu ar fi existat două lucruri. Primul a fost stricta sa educare pe baza unor înalte principiile rigoriste de care nu s-a dezbărat niciodată. El credea că are de apărat aceste principii (cum ar fi datoria absolută de a aplica pedeapsa capitală, greşeala morală absolută şi fără excepţie a minciunii - chiar şi păcatul masturbării) prin apel la teoria sa. Aceasta a avut efecte regretabile asupra modului în care şi-a expus teoria. Dar teoria ca atare este consistentă cu adoptarea unor principii utilitariste.

[185] Intitulat *Could Kant Have Been a Utilitarian?* (*Ar fi putut fi Kant un utilitartist*?) (N. trad).

Toate acestea puteau să nu fie atât de rele dacă nu ar fi existat un al doilea lucru care să-l conducă pe un drum greşit. El pare să fi crezut că principiile morale trebuie să fie *simple*. Amintiţi-vă că în 5.8 am vorbit despre confuzia pe care mulţi oameni încă o fac între universalitate şi generalitate. Această confuzie coboară în trecut până la folosirea de către Aristotel a termenului *kath'holou* pentru ambele concepte. Îl consider pe Kant o victimă a acestei confuzii. Aceasta l-a putut determina să insiste că principiile morale trebuie să aibă un înalt grad de generalitate (adică să fie simple), pe când ceea ce trebuiau să aibă ele era universalitatea (care este consistentă cu a fi, dacă trebuie, foarte specifice).

Am încercat amendarea acestui defect al expunerii de către Kant a teoriei sale prin distingerea, în operele mele, între două niveluri ale gândirii morale, cel critic şi cel intuitiv. La nivelul intuitiv, gândirea morală trebuie într-adevăr să se ţină aproape de principiile generale (deşi, sper eu, nu atât de generale cum au fost cele care i-au inspirat pe părinţii lui Kant în educaţia sa). Dar la nivelul critic, nivel la care evaluăm principiile noastre intuitive şi e posibil să le respingem sau să le amendăm, gândirea noastră poate lucra cu principii cât de specifice vrem. Astfel, cerinţa de a ne universaliza maximele nu ne constrânge să adoptăm maxime foarte generale la acest nivel. Tot ceea ce avem de făcut e să tratăm similar toate cazurile care au aceleaşi proprietăţi *universale*, oricât de specifice, inclusiv cazurile în care indivizii îşi schimbă rolurile şi în care astfel ne-am putea afla noi înşine în poziţia victimei. O asemenea gândire critică ar putea, într-adevăr, să ne conducă la adoptarea unor principii destul de generale pentru a fi folosite la nivel intuitiv, dar gândirea care duce la adoptarea lor nu se *bazează* ea însăşi pe aceste principii generale intuitive, ci numai pe cerinţa de a ne *universaliza* maximele.

7.8. Voi încheia într-o notă foarte practică. Am început cu o serie de probleme morale obişnuite asupra cărora am afirmat că filosofia morală ar putea arunca o oarecare lumină. Acum este vremea să arătăm ce fel de lumină a aruncat. Procedura generală de rezolvare a chestiunilor morale ar trebui să fie clară acum. Ea constă în examinarea, într-o manieră factuală, a consecinţelor unor acţiuni şi politici alternative şi punerea întrebării dacă suntem gata să prescriem în mod universal implementarea lor. Aceasta este sarcina gândirii critice. Trebuie apoi să comprimăm această vastă cantitate de informaţie într-o mulţime mai simplă de reguli de îndrumare (*guidelines*) sau principii intuitive pentru a fi

utilizate în viaţa de fiecare zi. Această sarcină ar putea părea imposibilă, dacă nu ar fi un lucru: nu suntem primii care ne-am ocupat de ea. De-a lungul multor generaţii, oamenii s-au confruntat cu această problemă şi au găsit propriile soluţii. Ne putem aştepta ca majoritatea acestor soluţii să fie înţelepte, căci au fost născocite de oameni cu multă experienţă în privinţa unor probleme similare, ca şi în privinţa consecinţelor adoptării unor soluţii diferite la aceste probleme.

Dar se poate ca unele dintre aceste soluţii să fi fost cele rele. Nu vom găsi nimic infailibil în înţelepciunea epocilor istorice. Ne putem modifica principiile intuitive, dacă dorim, deşi o vom face cu dificultate. Aceasta este sarcina gândirii critice. Dar ar trebui să fim precauţi. Cei ce au aruncat de-a valma peste bord intuiţiile acumulate în timp au ajuns adesea să regrete acest lucru. De obicei avem mai multe de învăţat decât de abandonat din moştenirea trecutului.

Problema dacă ar trebui să devenim pacifişti, cu care am început (2.2), este rezolvată destul de uşor (H 1985b). Consecinţa faptului că nu există destul de mulţi oameni care să susţină dreptatea şi decenţa în relaţiile internaţionale ar fi aceea că persoanele care li se opun ar avea drum deschis, cu consecinţe dezastruoase pentru aproape toată lumea. Ce anume presupun dreptatea şi decenţa este o întrebare suplimentară, care trebuie rezolvată printr-o altă aplicare a gândirii critice. Răspunsul este dat de o mulţime de reguli de îndrumare pentru politica internaţională astfel încât aderarea la ele să ducă la ce e mai bine, pe ansamblu, pentru cei afectaţi. Aceste reguli de îndrumare nu sunt chiar atât de greu de găsit (vezi e.g. J. E. Hare şi C. Joynt 1982).

Problemele avortului şi eutanasiei, ca şi alte probleme ale eticii medicale, au fost discutate pe larg, iar eu nu am nimic de adăugat faţă de cele spuse deja (e.g. H 1974b, 1975c,d, 1988d). Opinia publică pare să se mişte în jurul unei soluţii utilitariste a lor, cu care aş fi de acord.

Problema ce ar trebui să facem în privinţa delicvenţei juvenile, căreia i-am propus în 2.4 o soluţie ironică, este mult mai dificilă şi s-a bucurat de o mare atenţie din partea mass-media în ultima perioadă. Impresia generală pare să fie aceea că, în ciuda celor spuse de unii politicieni, închisoarea nu funcţionează în cazul delicvenţilor tineri. Ar trebui oare, atunci, să-i spânzurăm sau, cel puţin, să-i batem cu nuiaua? Ar trebui să adoptăm legea *sharya*, precum saudiţii, sau să apelăm la pedepsele draconice practicate în

Singapore? Răspunsul se află într-o examinare atentă a consecinţelor acestor pedepse, nu numai asupra delicvenţilor, ci şi asupra societăţii în general. Biciuirea infractorilor violenţi ordonată de tribunale a fost abolită în decursul timpului în multe societăţi iar pedepsirea fizică a elevilor în şcolile de stat a fost interzisă destul de recent în Marea Britanie. Ea este încă permisă în şcolile particulare din Regatul Unit, deşi tribunalele s-ar putea s-o interzică, mai ales Curtea Europeană. Şi există încă un sprijin puternic atât în Marea Britanie cât şi în Statele Unite pentru pedeapsa cu moartea.

Este greu de crezut că toate argumentele în favoarea unor asemenea schimbări ale legii sunt bune, deşi unele e probabil să fie. Există de asemenea şi câteva argumente bune de cealaltă parte. Întreaga problemă trebuie cercetată mai amănunţit pentru afla, dacă se poate, care ar fi efectele diferitelor tratamente aplicate delicvenţilor asupra societăţii ca întreg. Atâta vreme cât suntem în ceaţă în legătură cu faptele (situaţie în care ne aflăm), nu vom putea să determinăm care sunt cele mai bune politici de urmat. Nu este domeniul specific al filosofului moralei să descopere faptele, ci numai să identifice argumentele rele avansate pe baza faptelor, argumente care sunt nenumărate. Situaţia prezentă, în care se face apel la moralitate ignorând aproape total ce este aceasta şi cum se argumentează raţional în legătură cu ea, nu este propice pentru adoptarea unei politici sănătoase.

Dar propunerea pe care am făcut-o în glumă nu era aceea de a spânzura sau biciui *infractorii*, ci una mai radicală: aceea că ar trebui să-i prindem *înainte* de a comite infracţiunile şi să-i lichidăm. Putem respinge această propunere pe temeiul unor fapte deja cunoscute. Pentru început, juriile nu ar condamna pe asemenea temeiuri decât dacă opinia publică s-ar schimba mult mai drastic decât e probabil să o facă. Ar trebui să abolim sistemul juriilor în favoarea unui mod mai sumar de a împărţi dreptatea. Chiar şi un sistem inchizitorial, aşa cum se practică pe Continent, este puţin probabil să ne permită să-i lichidăm pe potenţialii infractori înainte de a comite infracţiuni. Ar trebui să ajungem la ceva de genul sistemului „dreptăţii” practicat de KGB. Dar există argumente utilitariste evidente şi sănătoase pentru a nu face acest lucru.

Să presupunem, totuşi, că opinia publică, împinsă de un val de crime, ar ajunge să fie de acord cu politica lichidării. Atunci poate că juriile se vor alinia opiniei publice. Nu putem pre-judeca dacă făcând asta ar face cel mai bun lucru. Trebuie să privim consecinţele acestui fapt. E destul de evident că acestea ar fi dezastruoase. Întregul nostru

sistem de justiţie este fundamentat pe premisa că nimeni nu trebuie să fie pedepsit, cu atât mai puţin ucis, pentru delicte pe care nu le-a comis încă. Ar fi nevoie de o schimbare de neconceput a opiniei publice pentru a abandona acest principiu iar consecinţele abandonării lui ar fi cumplite. Argumentul „pantei alunecoase" (*slippery-slope*), de multe ori folosit abuziv de opozanţii avortului, este cât se poate de potrivit aici; dacă există pericolul ca noi să alunecăm pe această pantă, ar trebui să ne înfigem repede călcâiele în pământ. Dar, de fapt, nu există nici un pericol, pentru că am învăţat că precauţiile de acest gen sunt necesare pentru a constrânge administrarea dreptăţii. (Pentru dreptate şi pedeapsă vezi *MT* 9.6 ff., *H* 1978d, 1986f.)

M-am folosit de acest exemplu extrem pentru a arăta cum să argumentăm în legătură cu problemele morale. În cazul unor exemple mai puţin extreme e posibil să existe diferenţe legitime de opinie care să nu fie atât de uşor de rezolvat. Dar aceeaşi procedură poate fi folosită spre a le rezolva. În primul rând, trebuie să identificăm consecinţele politicilor alternative şi apoi să găsim regulile de îndrumare care, dacă sunt adoptate în general, vor duce la cele mai bune cursuri de acţiune. Şi cele mai bune cursuri ale acţiunii sunt acelea care fac cel mai bine, pe ansamblu, pentru oamenii din societatea noastră, fiecare om contând cât unul şi nimeni mai mult decât unul – i.e. tratând fiecare individ ca pe un scop. Pe scurt, ar fi cazul să combinăm lecţiile pe care trebuia să le învăţăm de la Kant şi Mill.

Traducere de Marius Banu

Prescriptivismul universal

Cel mai bine ar fi să privim prescriptivismul universal ca pe o încercare de a localiza atât greşelile cât şi intuiţiile adevărate din celelalte teorii etice actuale, de a remedia aceste greşeli păstrând în acelaşi timp intuiţiile adevărate şi făcând în acest fel o sinteză a lor. Expresia "teorie etică" acoperă încercările de a spune ce anume întrebăm atunci când punem întrebări morale. Ce înţelegem prin cuvintele sau propoziţiile pe care le utilizăm în discursul moral; care este natura conceptelor morale sau a moralităţii? Dacă sunt reuşite, aceste încercări vor avea implicaţii asupra unei alte întrebări, una epistemologică, ce aparţine de asemenea teoriei etice: cum ar trebui să încercăm să răspundem la întrebările noastre morale în mod raţional? Sau nu poate exista nici o cale raţională – totul e doar o chestiune legată de felul în care simţim sau de ce anume ne dictează moravurile noastre? Pe de altă parte, dacă poate exista o discuţie raţională cu privire la întrebările morale, presupune oare aceasta că ar trebui să existe un adevăr cu privire la ele, sau o mulţime de fapte, care pot fi descoperite?

Principala diviziune are loc între teoriile *descriptiviste* şi cele *non-descriptiviste*. Acestea sunt distinse în variate feluri, mai mult sau mai puţin înşelătoare (Hare.1985b). Se spune că descriptiviştii susţin că judecăţile morale pot fi adevărate sau false, în timp ce non-descriptiviştii neagă acest lucru. Dar deoarece există un sens cât se poate de plauzibil, aşa cum vom vedea, în care non-descriptiviştii pot folosi termenul "adevărat" cu privire la judecăţile morale, acest mod de a vorbi nu face decât să obscurizeze problema. Acelaşi lucru îl fac şi termenii "cognitivism" şi "non-cognitivism" care presupun că primul admite, pe când cel de-al doilea nu, că noi putem *cunoaşte* că unele judecăţi morale sunt adevărate. Căci, şi în acest caz, există un sens cât se poate de plauzibil în care non-descriptiviştii pot admite acest lucru, aşa cum vom vedea. La fel de înşelătoare este maniera ontologică de a face această distincţie spunând că descriptiviştii pretind că există calităţi sau fapte morale în lume, pe când non-descriptiviştii neagă acest lucru; căci deîndată ce începem să ne întrebăm ce înseamnă că o calitate morală sau un fapt există efectiv în lume, ne rătăcim.

Atât non-descriptivismul, în toate varietăţile sale, cât şi teoriile descriptiviste, care vor fi discutate, sunt teorii *semantice*, nu ontologice. Aşa-numitele teze ontologice din etică (e.g.

R. M. Hare, *Universal Prescriptivism*, în P. Singer (ed), *A Companion to Ethics*, Blackwell, 1993 (1991), pp. 451-463.

"naturalismul ontologic") pot fi susţineri morale de substanţă despre ceea ce este sau nu este corect, etc. (de exemplu, că tot ceea ce maximizează fericirea este întotdeauna, sau poate chiar cu necesitate, corect). Întrebarea ce anume înseamnă ele - care este tema noastră aici - e o altă problemă. Pentru inutilitatea disputelor ontologice în etică, a se vedea Hare 1985b; pentru un punct de vedere diferit, a se vedea Art.37, NATURALISMUL (din *A Companion to Ethics*).

Putem evita aceste dificultăţi dacă formulăm distincţia în termenii unei teorii a înţelesului care a fost foarte populară: teoria *condiţiilor de adevăr* (*truth-condition theory*). Aceasta nu este identică cu vechea "teorie a verificării" apărată de câţiva pozitivişti logici; dar împărtăşeşte cu aceasta câteva din aspectele sale. Conform acestei teorii, a pricepe înţelesul unei propoziţii (*sentence*) atunci când e utilizată pentru a face un enunţ (*statement*), înseamnă a pricepe condiţiile de adevăr ale enunţului, i.e. ce anume trebuie să aibă loc (*what has to be the case*) pentru ca el să fie numit adevărat. Aceia care susţin că acest lucru e adevărat despre toate propoziţiile pot fi numiţi descriptivişti *tout court* .

Un asemenea tip de descriptivism impetuos este în mod evident fals – Austin l-a numit chiar "eroarea descriptivistă" (*the descriptive fallacy*) (Austin, 1961,p. 234; 1962, p.3). Căci există în mod sigur propoziţii şi rostiri ale căror înţelesuri nu sunt determinate de condiţiile de adevăr. Imperativele sunt exemplul evident: pentru a şti ce înseamnă cererea "Închide uşa", nu trebuie să ştim, şi nu putem şti, condiţiile sale de adevăr, deoarece nu are nici una. Totuşi, nu e exclus să putem fi descriptivişti în legătură cu clase ample de propoziţii fără a ne confrunta cu nici un fel de probleme. S-ar putea eventual spune că propoziţiile care exprimă enunţuri factuale obişnuite chiar *au* înţelesul determinat de condiţiile de adevăr ale enunţurilor pe care le exprimă, de unde rezultă că am putea fi din fericire descriptivişti cu privire la astfel de propoziţii. Dar deoarece nu toate propoziţiile sunt de acest fel, aşa cum am văzut, se ridică întrebarea, valabilă pentru orice clasă dată de propoziţii, dacă înţelesul lor e în întregime determinat de condiţiile de adevăr sau nu – i.e. dacă ele pot fi clasificate ca pur descriptive.

Cuvântul "pur" este important. Este posibil ca o parte din înţelesul unei propoziţii, dar nu întregul înţeles, să fie determinat de condiţiile de adevăr. Putem numi asemenea propoziţii "eterogene" ca fiind "descriptive" într-un sens slab, nu în sensul tare care a fost folosit aici. În sensul tare, o propoziţie nu e descriptivă (i.e. nu e pur descriptivă) decât atunci când înţelesul ei e determinat în întregime de condiţiile de adevăr. Descriptivismul etic este concepţia care susţine că aceasta este adevărat cu privire la propoziţiile care exprimă judecăţi morale. Non-descriptiviştii etici, inclusiv prescriptiviştii, pot admite imediat că există un element în înţelesul judecăţilor morale (*înţelesul descriptiv*) care *este* determinat de condiţiile de adevăr; dar ei diferă de descriptivişti prin aceea că

gândesc că există un element suplimentar în înţelesul acestora, cel prescriptiv sau evaluativ sau, la autorii mai vechi, cel emotiv, care nu este astfel determinat, ci exprimă prescripţii sau evaluări sau atitudini pe care le aprobăm fără a fi constrânşi de condiţiile de adevăr.

Kant spunea acelaşi lucru în alte cuvinte atunci când vorbea despre autonomia voinţei: "proprietatea pe care o are voinţa de a-şi fi sieşi lege (independent de orice proprietate aparţinând obiectelor voliţiei)" (Kant,1785,BA87=440). A adopta o atitudine, evaluare sau prescripţie este o funcţie a voinţei autonome, constrânsă, în cuvintele lui Kant, doar "de acordul maximelor sale cu propria legislare universală" (Kant,1785,BA88=44I – a se vedea mai jos).

După ce am distins teoriile etice descriptiviste de cele non-descriptiviste în general, putem trece acum la împărţirea fiecăreia dintre acestea pentru a pune prescriptivismul pe locul care i se cuvine. Teoriile descriptiviste pot fi împărţite, în mare, în naturalism şi intuiţionism. Ambii termeni pot fi înşelători, dar ne vor fi de folos. Disputa dintre aceste poziţii se referă la faptul dacă judecăţile morale sau condiţiile de adevăr care, conform descriptivismului, le conferă primelor înţelesul, trebuie determinate prin definiţii (sau, mai vag, prin explicaţii ale înţelesului) care se referă numai la adevăruri sau la proprietăţi non-morale. Naturaliştii cred că aceasta este posibil; intuiţioniştii, dimpotrivă, consideră că nici o astfel de definiţie sau explicaţie nu poate surprinde înţelesul cuvintelor morale. De notat că disputa dintre naturalişti şi oponenţii lor intuiţionişti nu este aceeaşi cu disputa dintre descriptivişti şi non-descriptivişti: ea este o dispută *în cadrul* descriptivismului. Non-descriptiviştii resping naturalismul pentru că resping descriptivismul de orice fel. Ei pot folosi împotriva naturalismului acele argumente intuiţioniste care sunt valide; dar principala forţă a atacului lor este independentă de acestea.

Principala forţă vine din recunoaşterea faptului că ambele forme de descriptivism, în maniere diferite, sunt menite să se prăbuşească în relativism. Deşi relativismul îşi are suporterii săi (printre ei, ni se spune adesea, cei mai mulţi dintre studenţii americani nematurizaţi – deşi aceasta este o exagerare), el *nu* e cu siguranţă ceea ce majoritatea descriptiviştilor încearcă să arate că este. Ei au pornit la drum cu scopul de a arăta, mai degrabă, că poate exista o cercetare morală raţională care să dea naştere la concluzii la care noi toţi trebuie să consimţim ca fiinţe raţionale. Faptul că ambele tipuri de descriptivism eşuează răsunător în încercarea de a arăta acest lucru, şi sunt menite să eşueze, este ceea ce le condamnă chiar după propriile lor standarde.

Naturalismul se prăbuşeşte în relativism în felul următor. Dacă înţelesurile cuvintelor morale sunt explicate în termeni de condiţii de adevăr, atunci ceea ce va determina în ultimă instanţă adevărul

sau falsitatea judecăţilor morale vor fi condiţiile de adevăr particulare care se acceptă că determină înţelesul cuvintelor morale într-o societate dată. Deci (pentru a lua un exemplu brut) dacă explicăm înţelesul lui “trebuie” din propoziţia “Soţiile trebuie să se supună soţilor lor în tot ceea ce fac” spunând că enunţul pe care îl exprimă este adevărat dacă şi numai dacă e adevărată o anumită conjuncţie de enunţuri non-morale, atunci va trebui să specificăm această mulţime de enunţuri non-morale. Probabil vom spune că enunţul e adevărat dacă şi numai dacă soţiile care se supun soţilor lor contribuie la stabilitatea societăţii. Acum, s-ar putea ca într-o anumită societate să fie un lucru general acceptat că trebuie să facem ceea ce contribuie la stabilitatea societăţii. Acesta este, poate, unul dintre principiile morale în care societatea crede. Dar el este un principiu care ar putea fi respins de feminişti. Ei ar putea considera că deşi soţiile care se supun soţilor ar contribui într-adevăr la stabilitatea societăţii, ele nu trebuie să li se supună întotdeauna, deoarece soţii au uneori pretenţii cărora soţiile nu ar trebui să li se supună chiar şi cu preţul periclitării stabilităţii sociale.

Ceea ce s-a întâmplat în acest exemplu a fost că un principiu moral de substanţă, acela că trebuie să facem ceea ce contribuie la stabilitatea societăţii, a fost ridicat la rangul de adevăr analitic, adevărat în virtutea înţelesului lui “trebuie”. Dar el nu este un adevăr analitic. Dacă ar fi, atunci anti-feminiştii ar câştiga disputa, deoarece feminiştii, susţinând că soţiile ar trebui să nu se supună uneori chiar dacă aceasta ar destabiliza societatea, s-ar contrazice singuri, spunând ceva pe care însuşi înţelesul lui “trebuie” îl stabileşte ca fiind fals. Dacă “trebuie” îşi are înţelesul fixat de condiţiile de adevăr şi dacă aceste condiţii de adevăr sunt cele acceptate de vorbitorii nativi ai limbii şi dacă vorbitorii nativi ai acestei limbi (în afară de foarte puţini devianţi) utilizează “trebuie” în aşa manieră încât ceea ce destabilizează societatea e necesar să fie ceva ce nu trebuie făcut, atunci nu putem spune logic consistent ceea ce spun feminiştii. Putem vedea din acest exemplu foarte simplificat că efectul naturalismului este să forţeze pe toată lumea să adopte moravurile acceptate sub ameninţarea contrazicerii de sine; şi aceasta înseamnă relativism. Pentru mai multe detalii, a se vedea Hare, 1985a, 1986; pentru o apărare a unei forme de relativism, a se vedea articolul 39, RELATIVISM (din *A Companion to Ethics*).

Cealaltă varietate de descriptivism, *intuiţionismul*, se prăbuşeşte în relativism într-un mod şi mai simplu. Intuiţionismul este doctrina conform căreia condiţiile de adevăr ale judecăţilor morale, care le conferă înţelesul, constau în conformitatea cu datele pe care e necesar să ne bazăm raţionamentele morale şi cu care concluziile acestora trebuie să concorde; iar aceste date sunt convingerile morale comune pe care le au toţi oamenii educaţi moral. Deoarece aceste convingeri vor varia de la o societate

la alta, rezultatul la care duce intuiţionismul este, din nou, ancorarea raţionării noastre morale în ceva relativ la societăţi particulare. Sigur, există convingeri care sunt comune majorităţii societăţilor; dar există şi altele care nu sunt aşa, iar intuiţioniştii nu oferă nici o cale pentru a spune care sunt datele care beneficiază de autoritate. Ca să ne întoarcem la exemplul nostru, dacă într-o anumită societate este o convingere universală aceea că soţiile trebuie să se supună soţilor, atunci pledoaria feminiştilor nu va fi luată în considerare; dar dacă ar exista o societate, aşa cum s-ar putea să existe, în care este o convingere universală aceea că soţiile nu au o astfel de datorie, atunci pledoaria anti-feminiştilor nu va fi luată în considerare în mod similar. Rezultatul este din nou relativismul.

Un gen suplimentar de descriptivism ar putea fi menţionat aici, şi anume *subiectivismul*. Acest termen este folosit într-un sens foarte imprecis, dar aici îl vom folosi într-un mod strict pentru acel gen de descriptivism naturalist care susţine că înţelesul lui "trebuie" şi al altor termeni morali este să descrie atitudinile sau sentimentele oamenilor – de exemplu să atribuie oamenilor în general, sau celui care spune o propoziţie, o atitudine sau sentiment de aprobare sau dezaprobare a unui anumit gen de fapt. Aceasta vrea să spună că e vorba de enunţarea unui fapt non-moral, psihologic despre vorbitor sau despre oameni în general – un fapt care poate fi descoperit prin observare sau poate fi raportat introspectiv. Astfel, teoria este una naturalistă. Dar faptul avut în vedere (care stabileşte adevărul unei judecăţi morale şi este prin urmare condiţia sa de adevăr) în loc să fie, ca şi în exemplul anterior, unul despre ceea ce s-ar întâmpla în societate dacă soţiile nu s-ar supune soţilor lor, este un fapt *subiectiv* despre ceea ce oamenii dezaprobă. (James Rachels foloseşte termenul subiectivism simplu pentru a se referi la această teorie – a se vedea Articolul 38, SUBJECTIVISM.)[186]

Cuvintele "obiectiv" şi "subiectiv" au o utilizare clară în acest loc; noi distingem între două genuri de fapte: fapte despre ceea ce se va întâmpla realmente în societate dacă soţiile nu se supun şi fapte despre ceea ce gândesc oamenii. Primele sunt fapte obiective, cele din urmă sunt subiective. Definirea cuvintelor morale în termeni de fapte subiective reprezintă unul din genurile de descriptivism naturalist. Este totuşi util să notăm că nu există nici o diferenţă importantă între acest tip de subiectivism şi intuiţionism; căci intuiţiile şi convingerile morale sunt de asemenea fapte subiective – fapte despre ceea ce gândesc oamenii; şi, prin urmare, multe dintre obiecţiile care se acceptă în mod curent că funcţionează împotriva subiectivismlui se aplică la fel de bine intuiţionismului. Aceasta explică de ce intuiţionismul se prăbuşeşte în relativism: intuiţioniştii nu caută sprijin în nimic obiectiv,

[186] A se vedea şi J. Rachels, *Introducere în etică*, Editura Punct, Bucureşti, 2000. (N. trad.)

ci numai în gândurile proprii şi ale altor oameni, iar acestea variază de la individ la individ şi de la o societate la alta.

Atunci când sunt folosite în afara acestui context, cuvintele "obiectiv" şi "subiectiv" pot fi o sursă de confuzie (Hare, 1976). În particular, dacă diferite genuri de non-descriptivism sunt numite "subiectiviste", aceasta nu se poate întâmpla decât dacă folosim acest din urmă termen într-un sens diferit. Aceste genuri de non-descriptivism nu fac judecăţile morale echivalente cu enunţurile referitoare la fapte psihologice, deoarece ele nu fac judecăţile morale echivalente cu nici un fel de enunţ factual. E adevărat că aceste genuri de non-descriptivism sunt de acord cu subiectiviştii în respingerea atât a naturalismului obiectivist cât şi a pretenţiilor obiectiviste ale intuiţioniştilor; dar asta este tot ceea ce au în comun. Subiectivismul, în sensul utilizat aici, şi prescriptivismul (sau, de ce nu, emotivismul) aparţin unor laturi opuse ale principalei diviziuni a teoriilor etice în teorii descriptiviste şi non-descriptiviste (a se vedea mai sus). Riscăm prin urmare o serioasă confuzie dacă aplicăm termenul "subiectivist" amândurora.

Şi non-descriptivismul poate fi subdivizat. Versiunile timpurii ale acestuia, cele mai multe dintre ele fiind forme de emotivism, erau esenţialmente iraţionaliste. După ce au respins concepţia conform căreia judecăţile morale sunt echivalente cu enunţurile despre fapte non-morale (naturalism), ca şi concepţia că ele sunt enunţuri *sui generis* despre fapte morale discernabile prin intuiţie sau prin apel la convingeri (intuiţionism), ei au concluzionat, mult prea grăbit, că nu putem raţiona cu privire la problemele morale; judecăţile morale sunt expresii ale unor atitudini iraţionale, sau cel puţin non-raţionale, de aprobare sau de dezaprobare. Ei au ajuns la această concluzie deoarece au adăugat o premisă suplimentară, care este falsă, şi anume că singurele probleme cu privire la care se poate raţiona sunt cele factuale. O lectură a lui Kant cu a sa "raţiune practică" (1785, BA101=448), sau chiar a lui Aristotel cu a sa "phronesis" sau "înţelepciune practică" (despre care el spune că este epitactică sau prescriptivă – *Etica nicomahică*, 1143a8) ar fi trebuit să îi vindece de aceasta greşeală.

Geneza prescriptivismului pleacă de la conştientizarea faptului că această premisă *este* falsă. Era larg răspândit punctul de vedere că ceva e în neregulă cu privire la emotivism. Cei ce s-au lăsat înşelaţi de această falsă premisă au reacţionat întorcându-se la o anume formă de descriptivism. Pe de altă parte, prescriptiviştii au reacţionat într-un mod mult mai pozitiv, căutând un gen de non-descriptivism care nu ar putea fi acuzat de iraţionalitate – o acuzaţie de care majoritatea filosofilor morali vor să scape. Ei pretind că l-au găsit, arătând că există reguli de raţionare care guvernează atât actele de vorbire non-descriptive cât şi pe cele descriptive.

Exemplul standard sunt din nou imperativele: dacă poate exista inconsistenţă logică între prescripţii contradictorii (aşa cum cu siguranţă se poate), atunci cineva care doreşte ca totalitatea imperativelor pe care le acceptă, sau a prescripţiilor în general, să fie reciproc consistente, va trebui să se supună regulilor care guvernează consistenţa. Principala preocupare a filosofului practic trebuie să fie, prin urmare, ce anume sunt aceste reguli.

Unii emotivişti au devenit iraţionalişti deoarece au asimilat judecăţile morale imperativelor şi totodată au facut o greşeală cu privire la imperative, o greşeală care este încă mult prea răspândită, anume au considerat că ele îşi dobândesc înţelesul din proprietăţile lor cauzale. Aceasta ar putea fi numită teoria "ghiontului verbal" (*verbal shove*) cu privire la înţelesul imperativelor. Ea presupune incapacitatea de a distinge între ceea ce Austin numeşte acte perlocuţionare (ceea ce facem *prin* spunerea (***by*** *saying*) a ceva), respectiv acte ilocuţionare (ceea ce facem *spunând* (***in*** *saying*) ceva) (Austin, 1962). Ghionturile verbale şi imboldurile de natură psihologică nu fac parte nici din înţelesul imperativelor, nici din cel al actelor de vorbire morale (Urmson, 1968, p. 130 ff.; Hare, 1971, s.f.).

Dacă am considera că imperativele îşi datorează înţelesul proprietăţilor lor cauzale, atunci am putea deveni cu uşurinţă iraţionalişti în privinţa imperativelor, şi astfel în privinţa judecăţilor morale dacă acestea ar fi prescriptive. Dar dacă evităm această greşeală, teza că judecăţile morale sunt un gen de prescripţii (poate că nu identice cu imperativele simple şi cu siguranţă mai complexe în ceea ce priveşte logica lor) este consistentă cu faptul că există reguli de raţionare care guvernează gândirea morală.

Prescriptiviştii au căutat asemenea reguli. Ei pretind că le-au găsit într-o combinare a regulilor care guvernează imperativele simple obişnuite cu un alt set de reguli care guvernează "trebuie" şi alte cuvinte modale deontice, cum este "necesar" în sens moral, şi care se află în raport cu imperativele cam în aceeaşi relaţie în care se află indicativele modale faţă de indicativele non-modale (Hare, 1981, p. 23). Aceste cuvinte nu sunt specifice doar discursului moral, prin urmare e posibil să avem nevoie de reguli suplimentare pentru discursul moral în particular. Dar această chestiune poate fi lăsată deschisă pentru moment (a se vedea Hare, 1981, p. 52 şi urm..).

În orice caz, este nevoie de o diferenţă specifică pentru a putea distinge regulile comune tuturor prescripţiilor, reguli care guvernează imperativele şi nu mai puţin „trebuie"-enunţurile, de cele care sunt specifice "trebuie"-enunţurilor; în caz contrar, nu vom face nici o deosebire logică între două clase de acte de vorbire care sunt în mod clar diferite în ceea ce priveşte înţelesul lor şi, prin urmare, în ceea ce priveşte logica lor.

Cel mai discutat tip de prescriptivism, cunoscut sub numele de *prescriptivism universal*, găseşte această diferenţă specifică în ceea ce a fost numit *universalizabilitatea* „trebuie"-propoziţiilor şi a altor propoziţii normative sau evaluative. Cei mai mulţi descriptivişti recunosc şi ei această trăsătură a judecăţilor morale. Dacă *a* şi *b* sunt doi indivizi, nu putem spune în mod logic-consitent că *a* trebuie să acţioneze într-un anumit fel, specificat în termeni universali, fiind într-o anumită situaţie care e specificată de asemenea în termeni universali fără referire la indivizi, dar că *b* nu trebuie să acţioneze într-un mod care e specificat similar, într-o situaţie care e specificată similar. Lucrurile stau astfel pentru că în orice „trebuie"-enunţ există în mod implicit un principiu care spune că enunţul se aplică la toate situaţiile întru totul asemănătoare. Ceea ce înseamnă că dacă eu spun "Acest lucru trebuie făcut; dar ar putea exista o situaţie exact ca aceasta în ce priveşte proprietăţile ei non-morale, dar în care persoana corespunzătoare, care este exact ca şi persoana care trebuie să facă acest lucru în situaţia de faţă, nu trebuie să-l facă", atunci mă contrazic pe mine însumi (Hare, 1963,p. 10ff.). Aceasta ar deveni şi mai clar dacă mi-aş specifica temeiurile pentru care spun de ce trebuie făcut acel lucru: "El trebuie făcut pentru că era o promisiune şi nu existau datorii conflictuale".

Sunt necesare aici trei avertismente pentru a evita unele confuzii care au devenit mult prea obişnuite. Primul, "situaţia" trebuie considerată ca incluzând caracteristicile oamenilor care se află în ea, inclusiv dorinţele (*desires*) şi motivaţiile lor. Prin urmare, dacă vorbitorul spune că *a* trebuie să-i facă ceva lui *c*, dar că *b* nu trebuie să-i facă acelaşi lucru lui *d* deoarece dorinţele lui *c* şi *d* sunt destul de diferite, el nu păcătuieşte împotriva universalizabilităţii deoarece dorinţele diferite fac ca situaţiile să fie diferite. Bernard Shaw spunea "Nu faceţi altora ceea ce aţi vrea ca ei să vă facă vouă. S-ar putea ca gusturile lor să nu fie aceleaşi" (Shaw, 1903, p. 227); dar aceasta nu este o obiecţie adusă universalizabilităţii. Dacă eu trebuie să gâdil picioarele unui copil pentru că îi place, de aici nu rezultă că ar trebui să gâdil picioarele altui copil, oricât de asemănător ar fi el, dacă al doilea copil urăşte acest lucru.

În al doilea rând, universalitatea nu trebuie confundată cu generalitatea (Hare, 1972, p.1ff.). Principiul implicat într-un „trebuie"-enunţ poate fi unul foarte specific, complex şi detaliat, poate prea complex pentru a fi formulat în cuvinte. El nu trebuie să fie unul foarte general şi simplu. Prin urmare, plângerile împotriva universalizabilităţii cum că ne transformă în sclavii unor reguli generale foarte simple îşi greşesc ţinta. Să luăm un exemplu care i-a dat bătăi de cap lui Kant: principiile mele morale nu trebuie să fie atât de generale precum "*Niciodată* să nu minţi"; ele pot fi mai specifice, cum ar fi "Niciodată să nu minţi cu excepţia cazului când aceasta e necesar pentru a salva o viaţă nevinovată, şi

cu excepţia cazului când ..., şi cu excepţia cazului când ...” (Kant, 1797). La o persoană evoluată din punct de vedere moral excepţiile pot deveni mult prea complexe pentru a putea fi formulate în cuvinte. A se vedea mai jos remarcile privitoare la valoarea pe care o au, în situaţia noastră umană, principiile generale (i.e. nu foarte specifice).

În al treilea rând, pot exista relaţii, ca şi calităţi, universale (predicate cu mai multe locuri, ca şi predicate cu un singur loc). Aşa este relaţia *mama lui*. Enunţul că fiecare trebuie să aibă grijă de mama sa la bătrâneţe este prin urmare un enunţ universal iar enunţul că *a* trebuie să aibă grijă de mama sa (dar nu are nici o datorie de a avea grijă de mamele altora) este universalizabil. Acelaşi lucru poate fi spus despre enunţul că trebuie să respect promisiunile mele, dar nu şi pe ale altora. Prin urmare, faptul că pot exista datorii către o singură persoană nu reprezintă o obiecţie la teza universalizabilităţii, cu condiţia ca acea persoană să poată fi specificată în termeni calitativi sau relaţionali universali. Nu reprezintă o obiecţie nici chiar faptul că putem avea relaţia respectivă doar cu o persoană. “Mama lui” e un exemplu în acest sens.

Această chestiune poate fi legată de precedenta citând un exemplu faimos, deşi greşit folosit de multe ori, dat de Jean-Paul Sartre (1946, p.40). În timpul ocupaţiei naziste din Franţa, un student a venit să-i ceară sfatul lui Sartre. Dilema studentului era dacă să se alăture forţelor Franţei Libere şi să lupte împotriva răului reprezentaat de nazism sau să rămână alături de mama sa văduvă, care depindea de el. Sartre foloseşte acest caz pentru a sugera că principiile universale nu ne sunt de nici un folos în asemenea situaţii, deoarece fiecare caz e unic. Sartre însuşi pare să confunde universalitatea cu obiectivitatea, deşi acestea sunt concepte în mod evident diferite.

Dar lăsând această chestiune la o parte, studentul său nu trebuia să găsească pentru sine nici un principiu general foarte simplu. Poate că el a fost singura persoană care s-a aflat vreodată în această situaţie complexă. Dar el trebuia să fie capabil să-şi formeze un principiu pentru sine (unul foarte specific) pe care l-ar putea accepta pentru situaţii *exact* ca aceasta. Poate că astfel de situaţii nu vor mai apărea niciodată. Dar putem *concepe* situaţii ipotetice oricât de asemănătoare cu a lui; iar el ar fi obligat, sub ameninţarea auto-contrazicerii, să recunoască faptul că dacă aceste situaţii ar apărea, ar trebui făcut acelaşi lucru. Că judecăţile noastre morale trebuie să se extindă la situaţiile identice, atât ipotetice cât şi reale, reprezintă o unealtă importantă în argumentarea morală (Hare, 1981, p. 112ff.). Dar nimic din acestea nu implică faptul că studentul lui Sartre ar fi îndreptăţit să reproşeze sau să interfereze, neîntrebat, cu altcineva aflat în aceeaşi situaţie care a acţionat altfel; el ar putea considera o impertinenţă faptul de a nu-şi ţine gândurile pentru sine.

Prescriptiviştii universalişti susţin, aşadar, că „trebuie”-judecăţile sunt prescriptive precum imperativele obişnuite, dar diferă de acestea prin aceea că sunt universalizabile. Sarcina de a explica ce este prescriptivitatea (trăsătură pe care “trebuie”-enunţurile o au în comun cu imperativele) poate fi încercată aici doar într-o formă schiţată. Un act de vorbire este prescriptiv dacă a subscrie (*subscribe*) la el înseamnă a te angaja (*to be committed to*), sub ameninţarea de a fi acuzat de nesinceritate, să faci acţiunea specificată în actul de vorbire sau, dacă se cere altcuiva să o facă, să voieşti ca el să o facă.

Prescriptivismul cade în acest fel în clasa de teorii etice cunoscute ca “internaliste”: acele teorii care susţin că a accepta o judecată morală înseamnă *eo ipso* a fi motivat într-un anume fel. Aceasta nu trebuie confundat cu concepţia că pentru ca o judecată morală să fie *adevărată* cineva trebuie să fie motivat într-un anume fel; aceasta ar fi o formă de subiectivism în sensul folosit mai sus. Teoriile internaliste sunt puse în opoziţie cu cele externaliste, care susţin că putem accepta o judecată morală independent de motivaţiile noastre. Aşa, de exemplu, conform externaliştilor, putem spune fără contradicţie sau chiar fără inconsistenţă pragmatică, “Trebuie să fac, dar nu am nici o înclinaţie să fac”. Prin “inconsistenţă pragmatică” se înţelege greşeala logică pe care o găsim cu toţii în enunţul “El a fost deja aici, dar eu nu cred asta”.

Internaliştii şi prescriptiviştii au fost atacaţi pentru faptul că ne pun în imposibilitatea de a spune în mod consistent “Trebuie să o faci, dar nu o faci”, sau în imposibilitatea de a gândi că trebuie să facem ceva, dar nu suntem deloc înclinaţi în acest sens. Reversul medaliei este că, aşa cum o arată şi cuvântul “dar”, cu toţii simţim că e *ceva* în neregulă - chiar ceva conceptual, nu neapărat moral - cu oamenii care spun aceste lucruri şi care nu ar fi în neregulă dacă externalismul şi descriptivismul ar fi corecte. Dacă cineva s-ar strădui din răsputeri să afle ce trebuie să facă, această strădanie s-ar evapora dacă ar ajunge să considere că răspunsul la întrebarea sa e irelevant pentru motivaţiile sale sau pentru ceea ce a făcut efectiv. Această problemă, numită uneori problema *akrasiei* sau a slăbiciunii voinţei, iese în afara zonei de interes a acestui articol.

Ne aflăm acum în situaţia de a pune din nou întrebarea dacă judecăţile morale pot fi numite adevărate sau false. În mod clar, imperativele nu pot. Putem tranşa cu usurinţă problema întorcându-ne la noţiunea de înţeles descriptiv explicată anterior. Judecăţile morale au înţeles descriptiv datorită universalizabilităţii lor. A face o asemenea judecată înseamnă, aşa cum am văzut, a invoca în mod implicit un principiu, oricât de specific. În orice societate, chiar moderat de stabilă, principiile pe care oamenii le acceptă şi le invocă în judecăţile lor morale vor fi destul de uniforme şi constante. Ca rezultat, atunci când o persoană spune că cineva a făcut ceea ce trebuia în circumstanţele date, oricine

cunoaşte circumstanţele şi împărtăşeşte aceste principii morale comun acceptate va presupune că, dacă ea a făcut ceea ce trebuia, ceea ce a făcut a fost în acord cu principiile; deci ea va crede că ştie ceea ce vorbitorul spunea că a făcut în acel caz particular. Dacă, apoi, rezultă că persoana nu a făcut asta, ea va spune că vorbitorul a spus ceva fals. Şi aşa şi este, conform înţelesului descriptiv (i.e. condiţiilor de adevăr) al cuvântului "trebuie" acceptat în comun de acea societate

Aceasta nu este în contradicţie cu prescriptivismul - motiv pentru care caracterizarea în termeni de "adevărat sau fals" dată descriptivismului este atât de înşelătoare. Căci şi prescriptiviştii pot conferi un rol limitat condiţiilor de adevăr în determinarea înţelesului cuvintelor morale într-o societate dată. Dacă, aşa cum cred descriptiviştii, înţelesul descriptiv al judecăţilor morale, astfel determinat, ar reprezenta în întregime înţelesul lor, atunci consecinţa ar fi relativismul. Căci putem şti înţelesul descriptiv al lui "trebuie" într-o societate dată; dar din aceasta nu rezultă că el va avea acelaşi înţeles într-o altă societate. Un vizitator din Arabia Saudită, auzind un australian care spune că soţia lui Tom a făcut ceea ce trebuia să facă, ar putea presupune că el vrea să spună că soţia i s-a supus. Dar australianul putea voi să spună că ea nu s-a suspus deoarece supunerea femeilor nu este un principiu acceptat în Australia; australienii au un alt principiu, anume că trebuie să ţii întotdeauna capul sus.

Prin urmare, deşi are întru totul sens ca sauditţii să poată atribui valoarea de adevăr sau fals judecăţilor morale ale fiecăruia, atunci când vorbesc între ei, pe baza înţelesului descriptiv al cuvintelor morale pe care ei toţi le acceptă, această atribuire nu va mai funcţiona atunci când ei vorbesc cu australienii. Ea nu ar mai funcţiona nici măcar dacă ei ar vorbi în Arabia Saudită cu un misionar feminist australian. Dificultatea ar putea fi mascată spunând că ambii înţeleg prin "trebuie" ceva mai degrabă vag, de exemplu că a înfăptui acel lucru ar face oamenii fericiţi. Dar dacă ei încearcă să stabilească condiţiile de adevăr sau înţelesul descriptiv al *acestui* din urmă lucru, vor cădea în dezacord precum înainte iar comunicarea va fi întreruptă din nou; căci putem presupune că ceea ce contează ca fericire casnică în Australia este foarte diferit de ceea ce înseamnă acest lucru în Arabia Saudită. Singura modalitate prin care un descriptivist poate ieşi din acest impas este să spună fie (dacă este naturalist) că "trebuie" şi "fericit" au înţelesuri diferite în cele două locuri şi, prin urmare, condiţii de adevăr diferite, fie (dacă este intuiţionist) că, deoarece convingerile oamenilor din cele două locuri sunt diferite, există *eo ipso* o diferenţă în felul în care soţiile trebuie să se comporte; dar ambele modalităţi de salvare duc la relativism (MacIntyre, 1985; Hare, 1986).

Faptul că judecaţile morale au înţeles descriptiv şi, prin urmare, se poate spune despre ele, în limitele deja explicate, că au condiţii de adevăr şi că sunt adevărate sau false, poate fi folosit pentru a

arunca o lumină asupra mult discutatei probleme dacă “trebuie” poate fi derivat din “este” (dacă judecăţile morale pot fi derivate din fapte non-morale). Având în vedere aceste trăsături ale judecăţilor morale, este lesne de văzut de ce a crezut lumea că judecăţile morale pot fi derivate din judecăţi descriptive non-morale, fie deductiv cu ajutorul unei definiţii naturaliste, fie prin recurs la un principiu moral de substanţă, sintetic *a priori*, sesizat prin intuiţie. Căci, aşa cum ar spune un saudit, este *evident* că dacă o soţie nu se supune soţului ei (fapt), ea face ceea ce nu trebuie să facă (judecată morală). Fie aceasta este adevărat în virtutea înţelesului cuvintelor, dat fiind că nesupunerea soţiilor dezbină societatea (naturalism), fie este oricum evident pentru cei ce au fost bine educaţi moral (intuiţionism).

Această evidenţă de la sine este accentuată dacă, aşa cum va fi cazul în societăţile stabile, educaţia morală a inculcat nu numai o anumită folosire a limbajului, nu numai un comportament coerent în acord cu moravurile curente, ci convingeri şi sentimente adânc înrădăcinate că un asemenea comportament este cerut - că a te îndepărta de la el înseamnă a merge împotriva propriei conştiinţe. Este uşor de văzut cum devin oamenii naturalişti sau intuiţionişti şi să crezi, în ambele cazuri, că anumite premise factuale non-morale fac inevitabile anumite “trebuie” concluzii. Prescriptiviştii trebuie să nege aceasta deoarece ei susţin că judecăţile morale angajează vorbitorul în anumite motivaţii şi acţiuni, pe când faptele non-morale singure nu fac aceasta. Prin urmare, judecata morală introduce un element suplimentar în gândire (elementul prescriptiv sau motivaţional) care nu apare în simpla descriere a faptelor. Dar prescriptivistul, dacă vrea să câştige în faţa opoziţiei, va trebui să ofere o explicaţie nu numai în legătură cu motivul pentru care oamenii ar *crede* că, date fiind anumite fapte, judecăţile morale sunt de necesitate, ci şi în legătură cu felul cum (prin ce proces raţional) putem ajunge la o judecată morală prescriptivă pe baza faptelor date. Este oare acest lucru posibil pentru prescriptivişti, care cred că judecăţile morale sunt prescripţii şi astfel sunt mai mult decât factuale? Acest lucru nu va părea posibil celor care cred că doar faptele pot fi descoperite prin raţiune; dar aceasta este, aşa cum am văzut, o eroare.

Kant, care a înţeles că aceasta este o eroare, ne dă câteva indicaţii despre cum ar trebui să procedăm. El spune “Acţionează doar după acea maximă prin care poţi voi totodată ca ea să devină o lege universală” care este aplicabilă, aşadar, indiferent de rolul pe care-l ocupi în situaţiile ce rezultă (Kant, 1785, BA 82=421). Dacă judecăţile morale au trăsăturile prescriptivităţii şi universalizabilităţii pe care prescriptiviştii pretind că le au, atunci această metodă ne este impusă de logica conceptelor morale. Ce maxime putem adopta sau ce judecăţi morale putem accepta va depinde atunci de ceea ce

suntem pregătiţi să prescriem pentru toate situaţiile asemănătoare (dacă, de exemplu, am fi soţul necredincios sau soţia sa părăsită).

„A ne imagina pe noi înşine în poziţiile altora” este o operaţie dificilă care ridică atât probleme practice cât şi filosofice. Cele practice sunt pur şi simplu o dovadă că gândirea morală chiar este dificilă: oamenii nu o pot realiza deloc bine. Vom discuta mai jos remediul pentru această incapacitate. Dificultăţile filosofice sunt un subiect prea mare pentru un articol atât de scurt. Ele se referă la cum să comparăm tăriile preferinţelor diferiţilor oameni atât între ele cât şi cu preferinţele noastre, la problema “altor minţi” căreia filosofii i-au acordat atât de multă atenţie, la problema dacă are sens să mă imaginez pe *mine* ca fiind *altcineva* (aş mai fi tot *eu*?) şi ce sunt constrâns să spun despre situaţia acelei persoane atunci când fac acest lucru (Hare, 1981, cap. 7 şi ref.).

O mutare posibilă pentru cineva care caută constrângerile necesare la care este supusă gândirea morală constă în a spune că în cazul în care nu tratez persoana în poziţia căreia mă imaginez pe mine în termeni de egalitate cu mine însumi, arătându-i o preocupare egală, atunci nu mi-o imaginez realmente ca fiind *eu*. Aceasta presupune tratarea preferinţelor sale ca având aceeaşi pondere cu preferinţele mele prezente şi astfel formând preferinţe egale ca tărie cu cele pe care le-ar avea ea în realitate pentru situaţia ipotetică în care eu sunt ea.

Aşa ceva e presupus în respectarea Regulii de Aur: să facem altora ceea ce am vrea ca şi alţii să ne facă nouă şi să ne iubim aproapele ca pe noi înşine. E presupus, de asemenea, în mod implicit, în maxima lui Bentham „Fiecare trebuie să conteze ca o singură persoană, nimeni mai mult decât una” (citată în Mill, 1861, Cap. 5). Metoda kantiană pe care am schiţat-o este consistentă cu o formă de utilitarism (deşi nu chiar cu forma dată de Bentham, pentru că aceasta e expusă în termeni de plăcere, pe când teoria lui Kant e expusă în termeni de voinţă).

Este greşit să credem, aşa cum face multă lume, că utilitarismul şi kantianismul trebuie să fie în conflict. A trata o persoană “niciodată doar ca mijloc ci întotdeauna în acelaşi timp ca scop” cere, aşa cum însuşi Kant o spune pe pagina următoare, ca “scopurile unui subiect care e scop în sine să fie, pe cît posibil, şi scopurile *mele*, dacă acea reprezentare trebuie să aibă un efect *deplin* asupra mea”(1785, BA 69=430f). Un scop este ceea ce e voit pentru sine; prin urmare, după părerea lui Kant, noi trebuie să acordăm un respect egal tuturor voinţelor orientate spre scopuri, incluzându-ne pe noi înşine; iar acesta este un lucru pe care ni-l cere şi utilitarismul. Aceasta presupune, într-un sens inofensiv, să tratăm scopurile mai multor oameni ca şi cum ar fi scopurile unei singure persoane (eu însumi). Dar

aceasta nu presupune a nu "lua în serios deosebirile dintre persoane" (Rawls, 1971, p.27, 187) - deosebiri de care Kant şi utilitariştii sunt perfect conştienţi.

Deşi s-ar putea să nu-şi fi dat seama, Kant se confruntă aici cu aceeaşi dificultate care a fost adesea invocată împotriva utilitarismului, anume că acesta ne conduce la concluzii morale care par contraintuitive (e.g. că pedepsirea unor nevinovaţi ar fi corectă, date fiind anumite asumpţii care sunt rar satisfăcute în practică). Căci aceasta ar putea fi, în asemenea ocazii rare, ceea ce ar face acela care a făcut din scopurile altora propriul său scop încercând, în acest fel, să le promoveze maximal. Pedepsirea unui om nevinovat ar putea evita un dezastru major pentru scopurile aproape tuturor celorlalţi oameni. Soluţia este aceea sugerată deja de mulţi utilitarişti, şi anume divizarea gândirii morale în două niveluri - o idee care ne aminteşte de destincţia făcută de Platon (*Menon*, 98b) şi de Aristotel (*Etica nicomahică*, mai ales Cartea VI) între opinia corectă sau dorinţă şi înţelegerea practică sau înţelepciune (*phronesis*). Gândire "critică" şi gândire "intuitivă" sunt nume potrivite pentru aceste două niveluri. Dacă am fi gânditori morali perfecţi am putea folosi întotdeauna metoda kantian-utilitaristă, i.e. gândirea critică. Dar dacă oamenii ar face asta, ar fi conduşi pe un drum greşit căci nu avea suficient timp sau informaţii şi ar fi la cheremul autoamăgirii şi al tentaţiei de se excepta de la regulă; iar ca rezultat, ei se vor preface adesea că acea concluzie care le satisface interesele este şi cea impusă de metodă.

Prin urmare, ar fi bine ca oamenii să fie sfătuiţi să se educe astfel încât să aibă acele bune dispoziţii sau virtuţi care să îi determine, în ansamblu, să facă ceea ce un gânditor moral critic, nepărtinitor şi perfect din toate punctele de vedere, i-ar îndemna să facă - dacă se poate fără prea multă gândire în caz că gândirea e inoportună. Cu alte cuvinte, ei ar trebui să cultive aceleaşi intuiţii la care apelează şi intuiţioniştii, cuplate cu puternice înclinaţii de a le urma şi cu alte sentimente dezirabile din punct de vedere moral (dragostea, de exemplu) care să le întărească. Doar atunci când aceste dispoziţii generale intră în conflict (aşa cu se va întâmpla uneori) va trebui să apelăm la gândirea critică şi chiar şi atunci ne vom îndoi de propriile noastre puteri.

Totuşi, atunci când ajungem să decidem *ce* intuiţii şi dispoziţii să cultivăm nu ne putem baza pe intuiţiile însele, aşa cum fac intuiţionştii. Atunci când avem timp liber şi suntem lipsiţi de înclinaţii egoiste vom gândi critic care intuiţii sunt cele corecte sau cele mai bune luând în considerare măsura în care, în general, acestea împlinesc scopurile oamenilor. De-a lungul veacurilor, cei înţelepţi au făcut acest lucru; prin urmare există bănuiala că acele credinţe morale care sunt împărtăşite de gânditori sunt cele pe care e corect să le avem. Dar aceasta este numai o bănuială: unele dintre ele pot să nu fie cele

corecte. De exemplu, este oare corect să credem că este legitim moral să mâncăm animale non-umane? Dacă ne îndoim de faptul că predecesorii noştri au avut dreptate, atunci suntem constrânşi să gândim noi înşine critic; dar chiar şi în acest caz va fi cât se poate de indicat să fim umili şi nu foarte încrezători în noi înşine. "Înţelepcinea veacurilor" are o anumită autoritate doar pentru că este rezultatul gândirii multor oameni importanţi aflaţi în situaţii diverse.

Descriptiviştii găsesc un oarecare confort în această "înţelepciune a veacurilor"; ei susţin că *ştiu* că produsele ei sunt corecte. Şi, într-adevăr, într-un anumit sens, ei chiar ştiu acest lucru; ei au învăţat, şi nu au uitat, că anumite genuri de acte sunt corecte şi că altele sunt greşite. Dar înainte să le tihnească acest confort, ar trebui să aibă o discuţie cu un afrikaner care ştie că e greşit ca persoanele de culoare să pretindă egalitatea cu albii, sau cu un fundamentalist musulman care ştie că este corect să lapidezi soţiile care comit adulter.

Traducere de Alexandru Sabin Lazăr

II. ETICA NORMATIVĂ: TEORIA CELOR DOUĂ NIVELURI

R. M. Hare

GÂNDIREA MORALĂ. Nivelurile, metoda şi rostul ei

Partea I

NIVELURILE

1. Introducere

„E drept că aici eu nu susţin asta cu siguranţa omului cunoscător. Presupun şi eu că aşa trebuie să fie. Dar că părerea adevărată e altceva decât ştiinţa, asta-i după credinţa mea ceva mai mult decât o presupunere. Într-adevăr, dacă există un lucru pe care să pot spune că-l ştiu (şi-s puţine aceste lucruri) este desigur şi acesta”.

Platon, *Menon*, 98b.

1.1. Întreprinderea la care ne angajăm aici va fi cu siguranţă înţeleasă greşit dacă nu voi începe prin a explica natura ei. Aceasta este o lucrare de filosofie morală. Asupra adjectivului „morală” vom reveni (3.4 sqq). Acum este suficient să spunem că noi toţi

R. M. Hare, *Moral Thinking. Its Levels, Method and Point*, Clarendon Press, Oxford, 1981, 1988, Part I, cap. 1, 2, 3.

suntem puşi adesea în faţa unor întrebări morale, unele mai chinuitoare decât altele; şi că cei mai mulţi dintre noi, atunci când trebuie să răspundem acestor întrebări, ne gândim la felul în care să răspundem. Toată lumea va accepta că gândirea de acest fel, ca de altfel oricare alta, poate fi strunită bine sau rău. Sarcina filosofiei morale este aceea de a ne ajuta să gândim mai bine. Spunând aceasta nu am definit totuşi subiectul; căci, pe lângă a face filosofie, pot exista şi alte căi de a ne îmbunătăţi gândirea. E nevoie să ştim *în ce privinţe* ar putea funcţiona mai bine gândirea noastră morală dacă studiem filosofia morală şi cum ar putea filosofia să producă un asemenea rezultat.

Este clar că îmbunătăţirea se va resimţi în privinţa raţionalităţii (un concept pe care îl vom discuta pe larg mai târziu, 12.4). Vrem ca filosoful moral să ne ajute să facem mai raţională gândirea noastră morală. Dacă spunem acest lucru, atunci presupunem că există o cale sau o metodă raţională pentru a răspunde la întrebările morale; iar aceasta înseamnă că există nişte canoane sau reguli ale gândirii morale şi că a le urma pe acestea înseamnă a gândi raţional. Filosoful moral ridică întrebarea care sunt aceste canoane. El află răspunsul studiind în primul rând întrebările pe care le numim „morale” spre a înţelege mai bine ceea ce întrebăm. Unele întrebări pe care le punem *par* să nu aibă nevoie de această cercetare preliminară a naturii lor. De exemplu, s-ar putea susţine că cei ce întreabă dacă există o cale „prin nord-vest” către China ştiu foarte bine ce întreabă şi ce descoperiri empirice ar justifica un răspuns afirmativ. Răspunsul ar fi „da” dacă şi numai dacă cineva ar putea naviga prin nordul Canadei, ajungând în China pe acea cale. Acelaşi lucru e valabil şi pentru cei ce întreabă dacă există o cale eficientă de a preveni răceala obişnuită. Este valabil, de asemeni, şi pentru întrebarea, foarte diferită, dacă există un număr prim între şapte şi treisprezece, cu toate că în acest caz metoda folosită nu e una empirică.

Am spus: „*par* să nu aibă nevoie de această cercetară preliminară asupra naturii lor”. Dar existenţa filosofiilor ştiinţei şi ale matematicii arată că, în opinia multor filosofi, care s-ar putea să aibă dreptate, chiar şi întrebările privitoare la răceala obişnuită sau la numerele prime pot fi supuse aceluiaşi tip de investigaţie precum cea la care vom supune întrebările morale. În ceea ce priveşte “calea prin nord-vest”, nu există încă, din câte ştiu, o filosofie a geografiei; dar teoria cunoaşterii, sau epistemologia, ar fi în stare cu

siguranţă să rezolve dificultăţile pe care le-am putea ridica în legătură cu această întrebare dacă am fi îndeajuns de sceptici.

În toate aceste cazuri, primul pas spre a răspunde raţional unei întrebări este acela de a o înţelege (cf. Moore, 1903:vii), ceea ce presupune cu necesitate înţelegerea cuvintelor în care ea este formulată (H 1979a). Recompensa pe care o primim de pe urma studiului înţelesurilor (*meanings*) sau utilizărilor (*uses*) acestor cuvinte constă în aceea că aflăm în acelaşi timp câte ceva despre canoanele gândirii logice cu privire la întrebările care le conţin (*LM* 2.4). Căci ele, la fel ca toate celelalte cuvinte, îşi datorează înţelesul, parţial sau în întregime, proprietăţilor lor logice[187]. În cazul unor cuvinte, spre exemplu „toţi”, proprietăţile lor logice le epuizează înţelesul. Ştim tot ce am putea şti despre înţelesul lui „toţi” dacă ştim ce inferenţe putem face în mod valid din şi spre conţinuturile propoziţionale (*propositions*) care îl conţin; iar a afla înţelesul său înseamnă a face cel puţin un prim pas spre a şti ce inferenţe putem face în mod valid. Nu trebuie, într-adevăr, să ştim întreaga teorie a cuantificării, care sistematizează logica lui „toţi” şi „unii”, înainte de a putea spune că ştim înţelesul lui „toţi”; dar cunoaşterea înţelesului lui ne pune cel puţin în situaţia de putea a dezvolta teoria cuantificării.

În cazul altor cuvinte, proprietăţile logice determină numai o parte a înţelesului. Cuvintele „albastru” şi „roşu” sunt ambele cuvinte-predicat (sau adjective); aceasta înseamnă că ele pot ocupa numai poziţia unui predicat în propoziţii[188]. Logica potrivită pentru ele este aşadar logica predicatelor, şi este aceeaşi pentru ambele. Dar cu toate că aceste cuvinte dobândesc o parte a înţelesului lor din proprietăţile lor logice în calitate de cuvinte-predicat, iar din punctul de vedere al acestei părţi a înţelesului lor ele sunt identice, ele dobândesc restul înţelesului (acea parte prin care „albastru” diferă de „roşu”) din altă parte decât de la proprietăţile lor logice. Nici o procedură logică nu ne va arăta diferenţa dintre albastru şi roşu.

[187] Pentru exprimarea recentă a unei viziuni similare, vezi Sellars (1980:81): “Este evident adevărat că înţelesul unui cuvânt logic este funcţie de contribuţia sa la implicaţiile propoziţiilor în care el apare. Că acest lucru este adevărat, cel puţin parţial, cu privire la înţelesul oricărui cuvânt poate fi mai puţin evident, dar e cu siguranţă de o importanţă egală.”

[188] Acestea includ poziţii care reprezintă poziţii de predicat în structura de adâncime. Acolo unde un astfel de cuvânt ocupă, spre exemplu, poziţia de subiect (ca atunci când spunem “Albastru este o culoare primară”), substantivul “albastru”, care, strict vorbind, nu este acelaşi cuvânt ca şi adjectivul, îşi dobândeşte înţelesul prin intermediul unei nominalizări a formei propoziţionale “x este albastru”.

Ceea ce voi susţine eu este că cele mai generale cuvinte folosite în discursul moral[189] (dar nu numai acolo), cum ar fi „trebuie" (*ought*) şi „necesar" (*must*), pe care le vom studia cu prioritate, sunt în această privinţă mai degrabă asemenea lui „toţi" decât asemenea lui „roşu" şi „albastru". Acest lucru, dacă e adevărat, poate fi surprinzător pentru unii şi ar fi de o importanţă fundamentală; căci dacă ar fi adevărat că „trebuie" şi „necesar" îşi datorează înţelesurile în întregime proprietăţilor lor logice, ar trebui în principiu să fim capabili să cunoaştem *totul despre* canoanele gândirii ce are ca obiect întrebările formulate în aceşti termeni studiind înţelesul cuvintelor şi dezvoltând o logică adecvată. Vom vedea mai târziu în ce măsură acest lucru e adevărat.

În orice caz, primul pas pe care trebuie să îl facă filosoful moral pentru a ne ajuta să gândim mai bine (i.e. mai raţional) cu privire la întrebările morale este acela de a ajunge să priceapă înţelesurile cuvintelor folosite în formularea acestor întrebări; iar al doilea pas, care decurge direct din primul, este acela de a da o explicaţie a proprietăţilor logice ale cuvintelor şi, astfel, a canoanelor gândirii raţionale cu privire la întrebările morale. Astfel, sub aspect formal, filosofia morală este o ramură a ceea ce azi numim adesea logică filosofică; iar aceasta diferă doar cu numele de acel lucru care e cel mai sigur întemeiat dintre toate şi care e numit de obicei metafizică. Acest din urmă cuvânt ne poate aminti la rându-i că însuşi marele Kant şi-a intitulat cartea despre aceste chestiuni *Întemeierea metafizicii moravurilor*.

Totuşi ar fi greşit să spunem că tot ceea ce avem de făcut pentru a gândi bine şi raţional cu privire la întrebările morale este să studiem logica sau metafizica. Vom fi scutiţi de această greşeală dacă vom acorda atenţie operelor acelor autori care, alături de Kant, au contribuit cel mai mult în vremurile moderne la înţelegerea acestor probleme, şi anume utilitariştii. Mulţi cred, chiar şi azi, că în ciuda câtorva lucruri lămuritoare pe care le-a spus John Stuart Mill (1861: cap. I sqq, 5) cu privire la relaţia dintre teoria sa şi cea a lui Kant, utilitariştii şi Kant constituie doi poli opuşi ai filosofiei morale. Dar, aşa cum vom vedea, proprietăţile logice, formale ale cuvintelor morale, a căror înţelegere o datorăm în primul rând lui Kant, dau naştere unui sistem de raţionare morală ale cărui concluzii au un conţinut identic cu cel al unui anumit tip de utilitarism (2.6, 3.3, 6.1 sq). Chiar utilitarismul este compus din două ingrediente, unul formal şi altul substanţial; iar

[189] Pentru concizie, voi spune în continuare "cuvintele morale" (*the moral words*) (H 1979e:115).

elementul formal nu trebuie decât să fie reformulat pentru a ajunge foarte aproape de Kant; există o foarte strânsă relaţie între expresia lui Bentham, „Fiecare să conteze ca unul, nimeni ca mai mult decât unul” (apud Mill, 1861: cap. 5 sqq), şi cea a lui Kant, „Acţionează doar după acea maximă prin care să poţi voi în acelaşi timp ca ea să devină o lege universală” (1785:52).

Dar utilitarismul are, de asemenea, un element substanţial. Pentru a decide ce trebuie să facem, e necesar, după utilitarişti, să studiem nu numai proprietăţile logice ale cuvintelor morale, ci şi preferinţele oamenilor pe care acţiunile noastre îi vor afecta; iar care sunt aceste preferinţe e o problemă empirică. Se consideră în genere că I. Kant n-ar fi fost de acord cu asta; mă îndoiesc, dar nu voi intra în această problemă istorică. În orice caz, tipul de utilitarism pe care îl voi susţine eu are atât un element formal (o reformulare a cerinţei ca principiile morale să fie cu adevărat universale) cât şi elementul substanţial pe care tocmai l-am menţionat şi care pune gândirea noastră morală în contact cu lumea reală. Consecinţele normative ale teoriei noastre utilitariste sunt consecinţe ale acestor două elemente combinate: aceasta înseamnă că ea nu este doar o teorie etic-normativă, nici doar una meta-etică, ci ambele, înhămate împreună (cu toate că aceste elemente nu trebuie confundate unul cu celălalt).

1.2. Una dintre întrebările cruciale pe care o vom întâlni este “Cât de departe putem merge cu studiul logic al cuvintelor morale?” În ce stadiu va trebui să luăm în calcul, în gândirea noastră morală, faptele despre felul în care sunt oamenii şi lucrurile din lumea reală? Oare un sistem moral făcut pentru uz practic trebuie să fie adecvat tuturor lumilor logic posibile, aşa cum presupun unele argumente folosite de filosofii moralei (e.g. Rescher, 1975:78; cf. H 1979b:144)? Sau este suficient dacă este adecvat condiţiilor din *această* lume? Răspunsul pe care îl voi sugera este că putem merge foarte departe doar cu logica – mai departe decât au crezut mulţi oameni; dar că, în selectarea principiilor pe care le folosim în lumea noastră, faptele despre lume şi despre oamenii din ea sunt relevante (3.2, 5.1, 9.9). Aşa că un sistem moral complet va depinde atât de teze logice cât şi de teze empirice - ceea ce face să fie cu atât mai important să ştim în mod clar care dintre ele e de un fel şi care de altul.

Odată ce am separat tezele logice de cele empirice, trebuie să ne întrebăm dacă după aceasta mai rămâne vreun element suplimentar în gândirea noastră morală constând din acte de gândire care nu se referă nici la modul în care este lumea şi nici la proprietăţile logice ale cuvintelor. E important să nu se înţeleagă greşit ceea ce am eu în minte aici. Unii filosofi vorbesc ca şi cum ar exista ceea ce ei numesc probleme *ontologice*, care nu sunt nici despre proprietăţile logice ale cuvintelor, nici despre chestiuni empirice. Nu vom fi preocupaţi de această posibilitate; dacă putem face filosofie morală fără ontologie, aşa cum cred eu că putem face, această sarcină devine desigur mult mai uşoară. Ceea ce am eu în minte e o altă problemă: există oare, pe lângă întrebările legate de proprietăţile logice ale cuvintelor şi întrebările legate de felul în care este lumea, întrebări ireductibil *evaluative* şi *prescriptive* care nu pot fi tranşate nici prin determinarea felului în care este lumea, nici prin determinarea a ceea ce înseamnă cuvintele? După ce am făcut tot ceea ce puteam face pentru a descoperi faptele cu privire la lumea în care gândim moral şi pentru a elucida proprietăţile logice ale cuvintelor morale, stabilind astfel canoanele gândirii morale, va mai rămâne oare ceva de făcut care nu este nici logică şi nici căutare a faptelor, ci pură evaluare sau prescripţie – o exercitare a "voinţei raţionale" a lui Kant sau a "alegerii deliberate" a lui Aristotel[190] – şi, dacă da, cât de larg este spaţiul în care operează acest element al gândirii noastre morale?

În scrierile mele timpurii (e.g. *LM* c. 4) am susţinut că există acest element suplimentar, iar în această carte nu voi retracta această poziţie. Dar voi face un lucru care va părea ceva foarte asemănător cu retractarea celor care nu prea înţeleg ce se întâmplă aici. Căci voi susţine că, dacă presupunem o stăpânire perfectă a logicii şi a faptelor, aceasta va restricţiona atât de sever evaluările morale pe care le putem face încât, în practică, vom fi cu toţii siliţi să fim de acord cu aceleaşi evaluări. În termenii unui titlu al unei cărţi anterioare, libertatea pe care o avem ca gânditori morali este o libertate de a raţiona, i.e. de a face evaluări morale raţionale; iar regulile acestei raţionări, care sunt determinate de conceptele ce apar în întrebările la care răspundem, au ca rezultat faptul că, dacă suntem raţionali, în cuprinsul celei mai importante părţi a moralităţii ne vom exercita libertatea doar într-un singur fel (12.6 sqq.).

[190] Diferenţa dintre *praktike dianoia* a lui Aristotel (strâns legată de, dacă nu chiar identică cu *proairesis*, alegerea deliberată) şi *praktische Vernunft* a lui Kant (pe care el o echivala cu voinţa) nu este atât de mare pe cât au presupus unii. Vezi Aristotel, 1139b17 şi Kant, 1785:36.

Mă voi strădui să arăt aceasta fără a introduce consideraţii care nu sunt fundamentate pe logica filosofică şi stabilite pe baza procedurilor sale obişnuite. Aceasta distinge total metoda folosită aici de cea pe care o folosesc mai toţi filosofii morali moderni, care apelează de fiecare dată la propriile lor intuiţii morale şi (speră ei) la cele ale cititorilor lor. Altfel spus, pentru a stabili regulile raţionării morale nu-mi voi permite să fac alte mişcări în afara celor pe care logica filosofică le poate valida. Dacă reuşesc aceasta, poziţia mea va fi mult mai sigură decât ale lor.

Ce înţeleg eu prin “procedurile obişnuite” ale “logicii filosofice”? Pentru a ilustra ceea ce înţeleg prin aceasta, voi lua un exemplu din altă parte a logicii decât cea care îl priveşte pe filosoful moral. Să presupunem că am investiga nu orice cuvânt moral, ci cuvântul “necesar” (*must*) în celălalt sens al său, cel care corespunde operatorului necesităţii (*necessity-operator*) din logica modală obişnuită. Mă refer la sensul care apare în propoziţia “E necesar ca el să fie în grădină” (rostită de cineva deoarece are temeiuri cât se poate de adecvate pentru a fi sigur că el este în grădină), sens care trebuie deosebit de sensul deontic (e.g. moral) al lui “necesar”, aşa cum apare în “E necesar să ne ţinem întotdeauna promisiunile” sau “E necesar să nu-l dezamăgesc”. Am putea fi interesaţi de o anumită proprietate logică a acestui cuvânt – una care este, într-adevăr, destul de asemănătaore cu proprietatea universalizabilităţii pe care vreau să i-o atribui lui “necesar” în sensul său deontic, precum şi vecinului său apropiat, “trebuie”. E vorba de trăsătura logică a lui “necesar” conform căreia nu putem spune consistent: “E necesar să fie în grădină, dar pot concepe o altă situaţie, identică în toate proprietăţile sale universale cu aceasta, în care persoana respectivă nu este în grădină”. (În “Toate proprietăţile sale universale” trebuie să se înţeleagă, desigur, că includem toate proprietăţile persoanei în chestiune, excluzând doar pura sa identitate numerică în calitate de acel individ.)

În această privinţă “e necesar să fie” diferă de “este”. Nu e inconsistent să spui “El *este* în grădină, dar pot concepe o altă situaţie, identică în toate proprietăţile sale universale cu aceasta, însă în care persoana respectivă nu este în grădină”. Motivul pentru care această propoziţie devine inconsistentă (sau, ca să nu accentuăm prea tare, cel puţin defectuoasă logic) atunci când “e necesar să fie” este pus în locul lui “este”, e acela că nu poate exista vreo necesitate ca el să fie acolo în afară de cazul în care există şi e valabilă o propoziţie (*proposition*) legică, universală, astfel încât faptul că el nu ar fi acolo ar

reprezenta, în acea situaţie, o încălcare a ei. Dacă nu există nici un fel de asemenea propoziţie legică valabilă, atunci nu există nici un fel de necesitate ca el să fie acolo, cu toate că el ar putea fi acolo.

Trebuie observat că nu doar necesitatea logică, ci şi necesitatea cauzală sau de alte tipuri au această trăsătură. Vom vedea imediat că ea este valabilă şi pentru tipul de necesitate deontică exprimată de "necesar" (în celălalt sens al său, cel deontic) şi de "trebuie".

Dar cum am putea stabili că "necesar" din logica deontică obişnuită are această trăsătură? De fapt, cum stabilim că *vreun* cuvânt are *vreo* proprietate logică? Cum stabilim că „toate" are proprietatea care face ca propoziţia "Toate cărţile din acel raft sunt de Wittgenstein şi există una printre ele care nu e de Wittgenstein" să fie autocontradictorie? Şi cum stabilim că "dacă" are proprietatea care ne interzice, sub ameninţarea inconsistenţei, să spunem ceva de forma "Dacă p atunci q; şi p; şi non q"? Sau cum stabilim că "nu" are proprietatea care face autocontradictorie sustinerea că am descoperit ceva care are şi nu are aceeaşi calitate? Mai mult, cum stabilim că nu putem spune, fără contradicţie, "Există un câine în grădină şi nu există nici un animal în grădină"? Acestea sunt întrebări majore, pe care le-am mai tratat, până la un anumit punct, în altă parte (*LM* 2.4; H 1960); acum voi spune doar atât: că putem spune când se contrazic oamenii pentru că ştim limbajul pe care ei îl vorbesc. Dacă e să utilizăm aici un cuvânt înspăimântător şi foarte periculos, vom spune că *există* "intuiţii" lingvistice, iar disciplinele logicii şi lingvisticii se bazează pe ele. (Există şi intuiţii morale, dar ele trebuie ţinute la locul lor căci altfel vor ruina filosofia morală - aşa cum vom vedea: 1.3, 2.5, 4.1 sqq., 8.1 sqq.) În cazurile simple[191], noi suntem capabili să recunoaştem utilizarea deviantă sau greşită a conectivelor logice cum ar fi, spre exemplu, "şi", deoarece am învăţat cum să le utilizăm, ceea ce e acelaşi lucru cu a învăţa ce înseamnă. Iar autocontradicţia este un tip de utilizare greşită.

Nu trebuie să pretindem, cu toate că *se poate* pretinde, că pentru a construi o logică ar fi suficient să dăm înţelesuri tuturor cuvintelor sau semnelor care vor fi utilizate în ea în termenii unor reguli de inferenţă valabile pentru enunţurile care le conţin. În

[191] Cazurile complexe vor fi tratate într-un mod analog felului în care a fost tratată antrenarea indirectă (*indirect entailment*) în *LM* 2.4.

ultima parte a vieţii, dl. Prior (1960) a crezut că are un argument decisiv împotriva acestei pretenţii. El a arătat că ar fi posibil să avem un conectiv logic, "tonk", care a fost definit în termenii următoarelor două reguli de inferenţă:

Din P inferăm P-tonk-Q
Din P-tonk-Q inferăm Q
pentru orice P, Q.

Prima dintre aceste reguli este analogă uneia valabile pentru semnul disjuncţiei ("sau") din logica obişnuită, iar cea de-a doua uneia valabile pentru semnul conjuncţiei ("şi"). Includerea unui semn guvernat de ambele reguli în limbajul nostru ar permite, cum susţine corect Prior, oricărei propoziţii să fie derivată din oricare alta. Dar nu este clar ce concluzie trebuie să tragem de aici. Prior crede că trebuie să tragem concluzia că orice încercare de a fundamenta o logică pe ceea ce Sir Karl Popper (1947a: 286, 1947b: 220) a numit „definiţii inferenţiale" ale semnelor logice este din start un eşec. Dar s-ar putea ca tot ceea ce rezultă să fie o concluzie mai modestă, şi anume că dacă vrem să avem o logică de vreun folos oarecare, sau să avem un limbaj în care să putem spune lucruri fără a implica simultan orice alt enunţ ce poate fi exprimat în limbaj, va trebui să fim atenţi în termenii *căror* reguli ne definim semnele. Aceasta ar fi aidoma cerinţei ca atunci când construim logici în vechiul stil, cu ajutorul axiomelor, etc., trebuie să fim atenţi *ce* axiome includem dacă vrem să nu dăm de necazuri similare.

Dar, fie şi aşa, nu voi fi descurajat de argumentul lui Prior atunci când susţin că un studiu al înţelesului cuvintelor din limbajul nostru este primul pas spre dobândirea unei idei despre proprietăţile logice ale acestor cuvinte şi, prin aceasta, despre canoanele raţionării asupra unor chestiuni care conţin aceste cuvinte. Situaţia nu este diferită când ajungem la cuvintele morale. „Trebuie" şi „necesar" în sens deontic sunt în multe privinţe asemeni lui „necesar" din logica modală obişnuită. Trebuie să fim capabili să recunoaştem - şi *putem* recunoaşte acest lucru dacă am învăţat cum să utilizăm respectivele cuvinte sau am învăţat ce înseamnă ele - că anumite utilizări ale lor sunt deviante din punct de vedere logic. Teza universalizabilităţii, care este unul dintre elementele principale în obţinerea unei explicaţii adevărate a structurii gândirii morale

(*FR* 2.5), are drept consecinţă faptul că am utiliza greşit cuvântul "trebuie" dacă am spune "Trebuie [să faci cutare lucru], dar eu pot concepe o altă situaţie, identică în toate proprietăţile sale cu aceasta, doar că persoana respectivă nu trebuie [să facă acel lucru]". Acelaşi lucru ar fi adevărat dacă pentru "trebuie" vom pune "necesar" în sens deontic. Iar dacă se pune întrebarea cum ştim că aceasta este o utilizare greşită, răspunsul, oricare ar fi el, va fi de acelaşi fel ca şi în cazul lui "necesar" din logica modală. În consecinţă, nu voi spune mai multe lucruri generale despre felul în care stabilim tezele logice de acest fel; aceasta e o problemă a logicii în ansamblul ei, nu doar a acelei părţi care priveşte conceptele morale.

1.3. Totuşi, trebuie să formulăm un avertisment foarte serios înainte de a trece mai departe. În condiţiile în care am spus ceea ce am spus despre felul în care recunoaştem care sunt utilizările greşite ale cuvintelor atunci când le întâlnim, este pur şi simplu mult prea tentant să continuăm făcând un pas aparent mic, dar fatal, şi să spunem că la fel se întâmplă lucrurile şi în celălalt caz: dacă, de exemplu, am învăţat să utilizăm cuvîntul „trebuie", noi am şti prin aceasta că nu trebuie să spunem minciuni. Acesta este pasul (facilitat de existenţa unor seducătoare "cazuri limită", 1.5, 4.[illegible]) de la a vorbi, justificat şi folositor, despre intuiţii lingvistice ca fundament al logicii, la a vorbi, şi, prin aceasta, a introduce o eroare periculoasă, despre intuiţii morale ca fundament al gândirii morale. Cu siguranţă există intuiţii morale, iar mai târziu mă voi ocupa de ele; dar dacă le privim ca *fundamentul* gândirii morale în acelaşi fel în care intuiţiile lingvistice sunt fundamentul logicii, vom eşua în demersul nostru, pentru un motiv pe care îl voi explica aici.

Diferenţa crucială dintre intuiţiile lingvistice şi cele morale este aceea că ultimele, spre deosebire de primele, pretind că stabilesc chestiuni de substanţă morală. Intuiţiile lingvistice pot sprijini unele teze ale lingvisticii empirice şi, într-un mod mai subtil, teze ale logicii filosofice. În primul caz, vorbitorii nativi ai unei limbi constituie autoritatea în ceea ce priveşte felul în care e vorbită limba. În cel de-al doilea caz, autoritatea în materie este intenţia unui vorbitor cu privire la cum trebuie luate cuvintele lui (ce implică ele). Dacă, atunci când spune că "Fumul vine din compartimentul din faţă sau din următorul" el înţelege prin aceasta că e exclus ca fumul să vină din ambele, ne poate spune acest lucru. Şi deoarece limbajul este folosit în principal pentru a comunica între oameni,

vorbitorii unui limbaj vor cădea de acord, de obicei, asupra modului în care trebuie luate cuvintele acelui limbaj. Acest acord poate fi formalizat după o discuţie între vorbitori. Dar nimic nu poate opri un anumit vorbitor să utilizeze un cuvânt într-un mod diferit de cel în care îl utilizează ceilalţi din comunitatea sa; în condiţiile în care el va face limpede acest lucru, nu va rezulta nici o confuzie.

Ceea ce este important e că tipurile de intuiţii la care fac apel lingviştii empirişti şi cei ce se ocupă de logica filosofică nu pot da naştere *niciodată* unor enunţuri sau precepte de substanţă despre morală. În această privinţă ele sunt destul de diferite de intuiţiile morale, cu toate că acestea din urmă există cu siguranţă şi au locul lor în gândirea noastră morală. Avem un sentiment de certitudine că e greşit să torturăm oamenii pentru distracţie. Dar autoritatea noastră ca vorbitori nativi ai limbii noastre şi autoritatea asupra a ceea ce intenţionăm să spunem prin cuvintele noastre nu sunt suficiente, cum ar putea fi dacă am face logică sau lingvistică, pentru a stabili corectitudinea a ceea ce afirmăm sau prescriem astfel. Nici autoritatea colectivă a comunităţii noastre nu e suficientă. Astfel apar relativismul şi subiectivismul, pe care toţi autorii care fac apel la intuiţii caută să le evite. Dacă cineva spune că este cât se poate de corect să torturăm oamenii pentru distracţie, atunci el este diferit de noi ceilalţi, dar nu face nici o eroare logică sau lingvistică. Eroarea sa, dacă poate fi numită astfel, este o eroare de substanţă morală. Dacă-l putem aduce pe calea cea bună prin argumentare, apoi aceasta nu se face prin apel doar la intuiţii lingvistice (cu toate că ele pot fi folosite pentru a evidenţia logica argumentării), nici prin apel la intuiţiile morale (căci ele nu au forţă probativă, iar cele două părţi implicate în cele mai importante dispute morale vor avea intuiţii diferite).

Apelul la intuiţiile morale nu va fi niciodată suficient ca fundament pentru un sistem moral. Este cu siguranţă posibil, aşa cum au făcut efectiv unii gânditori contemporani, să adunăm toate opiniile morale de care ei şi contemporanii lor sunt cel mai siguri, să găsim o metodă relativ simplă sau un instrument care poate fi înfăţişat ca generând toate aceste opinii, dând şi luând câte puţin şi făcând asumpţii plauzibile despre circumstanţele vieţii; iar apoi să hotărâm că acesta este sistemul moral care, după ce am reflectat asupra lui, trebuie recunoscut ca fiind cel corect. Dar ei nu au absolut nici o autoritate pentru a pretinde aceasta dincolo de convingerile lor originare, pentru care nu s-a adus nici un temei sau argument. "Echilibrul" pe care l-au atins este unul între forţe

care ar fi putut fi generate de prejudecată şi nici un fel de reflecţie nu poate face din asta un fundament solid pentru moralitate. Ar fi posibil ca două sisteme reciproc inconsistente să fie ambele apărate în aceste fel; tot ce ar arăta aceasta ar fi că susţinătorii lor au crescut în medii morale diferite.

Acestea fiind spuse, e important de observat că în filosofia morală există utilizări legitime ale apelului la opiniile tradiţionale, dintre care am descris câteva în altă parte (H 1971c:117). Procedura pe care tocmai am criticat-o poate fi reprezentată ca fiind una ipotetico-deductivă, precum acelea ce caracterizează o bună parte a cercetării ştiinţifice. Trebuie să inventăm ipoteze sub forma unor principii morale şi să le verificăm prin confruntare cu datele opiniilor tradiţionale (după ce le-am supus, mai întâi, pe acestea din urmă unui anumit proces de reflecţie). Există, totuşi, un alt gen de procedură ipotetico-deductivă care este destul de acceptabilă şi care trebuie să fie distinsă de cea nesatisfăcătoare. Ipotezele, în această procedură mai acceptabilă, nu sunt principii morale, ci ipoteze lingvistice despre ce *înţeleg* oamenii atunci când folosesc cuvintele morale. Această procedură poate lua două forme, una dintre ele regăsindu-se implicit în ceea ce am spus deja. În această primă procedură, ipotezele sunt lingvistice iar datele cu care le confruntăm pentru a le verifica sunt de asemenea lingvistice, i.e. recunoaşterea de către vorbitorii nativi a faptului că anumite locuţiuni sunt deviante sau non-deviante. Printre genurile de devianţă care îl interesează în mod special pe filosoful moral, în calitatea sa de logician, se află autocontradicţiile. Astfel, dacă se susţine că un cuvânt moral are un anumit înţeles şi găsim oameni obişnuiţi dispuşi să accepte ca non-autocontradictorii enunţuri care, conform înţelesului propus, ar fi autocontradictorii, atunci aceasta ar reprezenta un temei pentru a abandona propunerea în calitate de propunere despre ceea ce oamenii înţeleg *cu adevărat* prin cuvintele lor (cu toate că, desigur, se mai poate propune să trecem la utilizarea cuvintelor într-un mod diferit).

A doua formă a procedurii este mai complexă. În aceasta, ipotezele sunt tot lingvistice, dar datele cu care sunt confruntate nu mai sunt astfel. Să presupunem că ştim destule despre fiinţele umane pentru a fi siguri că ele au, în cea mai mare parte, anumite dorinţe, aversiuni şi altele asemenea. Şi să presupunem că, date fiind aceste dorinţe şi dată fiind o anumită ipoteză despre ce înseamnă cuvintele morale, şi astfel despre ce forme de raţionament moral sunt valide, şi, în plus, dată fiind asumpţia că fiinţele umane

în ansamblu, cu unele excepţii, raţionează valid, putem deriva din ipoteza despre înţelesuri predicţia că fiinţele umane vor ajunge la anumite concluzii morale în judecata lor şi astfel vor avea anumite opinii morale. Dacă descoperim că, în general vorbind, ele au în fapt acele opinii, atunci ipoteza despre înţelesul cuvintelor lor a scăpat cel puţin de infirmare. Pe scurt, ni se permite să reţinem provizoriu acele ipoteze despre înţelesul cuvintelor care, dacă sunt adevărate şi dacă avem dreptate în ceea ce susţinem cu privire la felul de a fi al fiinţelor umane, ar explica opiniile morale pe care ele le au în fapt.

Observaţi că, pentru a urma această a doua procedură, nu trebuie să presupunem, după cum nu am făcut-o nici în prima, aşa cum fac filosofii pe care i-am criticat, că opiniile morale ale oamenilor obişnuiţi sunt corecte; trebuie să presupunem doar că ele sunt rezultatele naturale ale faptului că oamenii sunt aşa cum sunt, în ipoteza în care cuvintele au un anumit înţeles. S-ar putea chiar să existe diferite greşeli de raţionare în care e uşor de căzut. În acest caz am putea explica opiniile morale ale oamenilor spunând că ei au căzut în una dintre aceste greşeli în ciuda utilizării cuvintelor în modul prevăzut în ipoteză. Ipoteza trebuie doar să se confrunte cu faptele comportamentului lingvistic al oamenilor; *orice* explicaţie a comportamentului care se potriveşte cu ipoteza şi este acceptabilă din alte puncte de vedere va lăsa ipoteza neatinsă chiar dacă nu presupunem corectitudinea opiniilor morale ale oamenilor sau a logicii lor.

În 4.1 vom folosi pe larg o metodă care este o dezvoltare a acesteia. Este posibil să testăm ipoteze lingvistice similare nu confruntându-le cu ceea ce spun oamenii despre morală (date fiind asumpţiile cu privire la motivaţiile lor), ci cu ce teorii filosofice sunt avansate. Dacă există anumite greşeli pe care filosofii le-ar face într-un mod foarte firesc cu privire la utilizările şi înţelesurile cuvintelor morale, dacă adevărul despre ele ar fi ceea ce este şi am întâlni foarte frecvent aceste greşeli, atunci ipoteza că acesta este adevărul despre ele a supravieţuit unui test important.

Trebuie adăugat că există totuşi şi un alt fel de procedură ipotetico-deductivă care este cu totul legitimă. Aceasta caută să verifice nu ipoteze lingvistice, ci ipoteze ale antropologiei morale, confruntându-le cu opiniile morale ale oamenilor. Această procedură este în principiu destul de directă: noi facem ipoteza că anumite opinii morale sunt obişnuite într-o anumită societate şi apoi observăm comportamentul lingvistic şi de alt fel al societăţii pentru a vedea dacă lucrurile stau în fapt aşa. Menţionez această

procedură suplimentară doar cu scopul de a contura limitele a ceea ce putem obţine prin procedura aceasta, şi prin celelalte proceduri acceptabile pe care tocmai le-am descris, observând opiniile oamenilor şi modul în care aceştia le exprimă. Nicăieri nu putem găsi aici vreo cale de a testa *corectitudinea* unei opinii morale. A presupune că putem face acest lucru înseamnă a confunda filosofia morală cu diferite tipuri de ştiinţă empirică, bunăoară cu antropologia ori lingvistica, aşa cum se pare că fac unii filosofi morali (H 1973a: ad init.).

Scopul meu a fost să aflu, fără nici un apel la intuiţiile morale în calitate de certificate ale corectitudinii judecăţilor morale, ce înţeleg oamenii prin cuvintele morale. Odată realizat acest lucru, ar trebui să ne simţim liberi să recomandăm adoptarea unei utilizări diferite; dar nu voi face aceasta pentru motivul că toată munca pe care am depus-o în filosofia morală, inclusiv cea din această carte, m-a convins că, odată ce folosirea conceptelor noastre morale obişnuite este clarificată, ele sunt gata de a fi utilizate. Odată ce am stabilit această utilizare şi, astfel, o logică pentru gândirea morală, ne-am pus în situaţia de a folosi această logică, suplimentată cu alte ingrediente, în raţionarea morală asupra problemelor practice. În această carte voi explica numai într-un mod general cum se poate face acest lucru; am aplicat în alte locuri multor probleme practice metoda recomandată aici pentru a mă convinge pe mine însumi că e funcţională (vezi bibliografia) şi voi mai face fără îndoială acest lucru. Sunt destul de optimist pentru a spera că orice cititor care înţelege această metodă o va găsi uşor de aplicat.

1.4. Dar în acest punct trebuie să avem în vedere o obiecţie ce se aduce adesea unei astfel de proceduri. Cum pot fi fundamentate concluziile morale de substanţă, se spune, pe premise despre modul în care utilizăm noi cuvintele? Aceasta ar părea să fie un atentat la două canoane care au beneficiat de foarte mult sprijin. Mai întâi, se susţine de obicei că concluziile de substanţă nu pot fi derivate din premise despre utilizările cuvintelor; şi, de fapt, am susţinut chiar eu acest lucru. Apoi, susţinătorii legii lui Hume[192] (‚Nici un „trebuie” dintr-un „este”'), printre care, cu anumite precizări (H 1977b:468 sqq.), mă număr şi eu, vor protesta spunând că nu putem obţine concluzii evaluative din premise factuale despre utilizarea cuvintelor.

---

[192] Ce a intenţionat Hume însuşi în 1739: III, I. este un lucru discutabil (Hudson, 1969).

Prima dintre aceste obiecţii este înlăturată dacă spun că eu nu sugerez o derivare a unor concluzii de substanţă *doar* din premise lingvistice. Vom vedea mai târziu cum intră în joc substanţa. A doua obiecţie este greu de tratat cu luciditate; voi face o încercare preliminară acum şi sper că răspunsul va deveni mai clar atunci când voi expune principalul argument al acestei cărţi (12.6 sqq.). Primul punct care trebuie clarificat este că nu e vorba de o problemă de deducţie logică a unor concluzii morale din premise factuale de orice fel (4.2). Ceea ce se propune este ca anumite canoane de raţionare, de un tip complet formal, să fie stabilite prin apel la intuiţiile lingvistice şi apoi, raţionând în acord cu ele şi utilizând, cum tocmai am spus, nişte premise de substanţă, să ajungem să dăm răspunsuri întrebărilor noastre morale – dar nu prin deducţie şi nici prin vreun alt gen de „inferenţă liniară" (*FR* 6.1.sq.).

Natura premiselor de substanţă este desigur crucială. S-ar putea spune că dacă ar fi enunţuri factuale, non-morale, non-evaluative şi non-prescriptive, legea lui Hume ar fi totuşi încălcată, oricare ar fi logica; şi că dacă ele ar fi prescriptive nu s-ar obţine nimic, pentru că ar rămâne problema modului în care chiar aceste premise prescriptive de substanţă trebuie stabilite. Nu voi putea trata această problemă acum; soluţia va consta în a observa, aşa cum vom vedea mai târziu, că cerinţa de a universaliza prescripţiile noastre, care este ea însăşi o cerinţă logică dacă raţionăm moral, ne solicită să tratăm prescripţiile *celorlalţi* (i.e. dorinţele, simpatiile şi, în general, preferinţele lor) ca şi cum ar fi ale noastre (5.3, 6.[illegible] sqq.). Aşa că nu e cazul să trecem logic de la fapte la prescripţii; mai degrabă logica ne obligă, după ce am stabilit faptele privitoare la ceea ce prescriu sau vor prescrie alţii, să tratăm aceste prescripţii, în raţionarea noastră morală, pe picior de egalitate cu prescripţiile noastre originare. Cititorul va avea suspiciuni, şi pe bună dreptate, faţă de această sugestie (aşa am avut şi eu când mi-a venit prima dată în minte); dar îi cer să fie răbdător şi simpatetic şi să vadă dacă, până la urmă, nu cumva funcţionează.

1.5. Pe lângă această problemă majoră mai există unele probleme subsidiare pe care e convenabil să le tratăm aici. Mai întâi, nu ne va face oare „metoda lingvistică", aşa cum am putea-o numi, sclavii schemei noastre conceptuale deja existente? Trebuie admis că în mâinile unor autori recenţi ea tocmai asta a făcut (4.3 ş.a.m.d.). Limbajul nostru

moral conţine unele cuvinte, pe care le-a numit în altă parte „cuvinte evaluative secundare”, a căror simplă folosire, în sensul lor deplin evaluativ, ne angajează la evaluări morale de substanţă. Un exemplu este „leneş”; oamenii cărora nu le place munca serioasă nu folosesc acest termen sau opusul său, „harnic”, sau, dacă o fac, le folosesc pur descriptiv (*FR* 2.7, 10.1 sqq.; *LM* 7.5). Este posibil, prin concentrarea asupra unor astfel de cuvinte, să creăm impresia că schema noastră conceptuală, şi chiar înţelesurile cuvintelor noastre, de care nu ne putem debarasa, ne angajează să adoptăm anumite norme de conduită. Astfel se răspândeşte uşor concepţia că *toate* intuiţiile lingvistice privitoare la *orice* cuvinte morale încorporează intuiţii morale, sau că nu poate fi susţinută nici o distincţie între cele două tipuri de intuiţii.

Oricum, acesta este doar un truc pentru a ne vrăji. Nu trebuie să utilizăm deloc aceste cuvinte; sau, dacă o facem, le putem utiliza într-un sens pur descriptiv, fără angajamente evaluative, aşa încât, chiar şi aici, adoptarea angajamentelor morale este în principiu separabilă de adoptarea cuvântului (4.3). Există în limbă, pe lângă aceste cuvinte evaluative secundare, cuvinte ca „trebuie” (*ought*) şi „greşit” (*wrong*), care nu încorporează angajamente morale specifice; şi ar fi înţelept dacă nu vrem să devenim sclavii limbajului nostru, să acordăm atenţie cuvenită acestor cuvinte mai generale de recomandare şi dezaprobare. Încercarea naturaliştilor de a face acelaşi truc cu aceste cuvinte mai generale nu a avut succes. Dacă „*F*” este un adjectiv evaluativ secundar cu caracter acuzator, putem întotdeauna întreba „Acceptând că ar avea loc *F*, ar fi *greşit*?”. Am putea avea, de exemplu, o utilizare evaluativă secundară a lui „nedrept” (*unjust*), corespunzând principiilor noastre intuitive cu privire la dreptate (9.6); dar ceea ce trebuie să decidem în cele din urmă nu este doar dacă un act este nedrept, ci dacă este greşit.

Dar chiar şi în cazul cuvintelor morale care nu angajează se poate obiecta că, dacă voi fundamenta pe înţelesurile lor un întreg sistem de raţionare morală, voi lega gândirea noastră morală de concepte pe care *se întâmplă*, în mod contingent, să le avem în limbajul nostru. Alţii ar putea avea scheme conceptuale diferite, iar acestea ar putea genera canoane diferite ale raţionării morale şi astfel să-i conducă să dea răspunsuri diferite la întrebările morale pe care şi le pun.

Este foarte important să vedem de ce această obiecţie nu-şi atinge ţinta. Eu nu sugerez că suntem legaţi să folosim cuvintele în felul în care o facem sau să avem schema

conceptuală pe care o avem. Dar dacă ar fi să modificăm înţelesul cuvintelor noastre, atunci ar trebui să modificăm întrebările pe care le punem în termenii lor şi, poate, şi răspunsurile. Ajungem să facem filosofie morală punând anumite întrebări morale, iar întrebările sunt puse în termenii anumitor concepte. Dacă vom încerca să răspundem *acestor* întrebări, atunci vom rămâne loiali *acestor* concepte. Putem, desigur, încerca să le clarificăm, şi probabil ele chiar au nevoie de clarificare; dar atâta vreme cât nu renunţăm la aceste întrebări, orice nouă formă a cuvintelor pe care le utilizăm pentru a exprima întrebările noastre trebuie să ne indice că a avut loc o reformulare a *acelor* întrebări (*LM* 5.8).

Nu pot interzice nici unui filosof, şi nimănui altcuiva, să înceapă să pună întrebări diferite de cele exprimate în termenii cuvintelor morale aşa cum le utilizăm noi azi. Noile întrebări pot fi importante şi fructuoase. Dar dacă s-ar sugera că noi trebuie nu numai să punem noile întrebări aşa cum le puneam pe cele vechi, ci şi să renunţăm să le mai punem pe cele vechi, atunci, pentru a fi satisfăcut, aş cere nu numai ca noile întrebări să fie importante, ci şi ca vechile întrebări să fie neimportante. Şi ar fi greu să fiu satisfăcut în acest sens în absenţa unei cercetări cel puţin la fel de complete a vechilor întrebări precum aceea întreprinsă în această carte, ca şi în celelalte scrieri ale mele, dar care să conducă la concluzii diferite de concluziile la care am ajuns eu.

Este foarte posibil ca această cercetare să dea la iveală neclarităţi şi mai ales ambiguităţi în întrebările noastre morale. Gândiţi-vă, de exemplu, la diferitele lucruri pe care le-ar putea însemna „Nu am dreptul să fac ce vreau cu proprietatea mea?” (9.2 sq.) sau „Trebuie să fac ceea ce fac efectiv?” (*LM* 11.2, *FR* 5.6). Voi sugera de mai multe ori în această carte clarificări şi dezambiguizări care ne vor ajuta să stabilim mai exact întrebările pe care le punem. Dar, aşa cum am spus, ca vorbitori noi rămânem autoritatea în privinţa a ceea ce vrem să spunem prin cuvintele noastre şi astfel în privinţa a ce anume întrebări punem.

Chestiunea crucială este că, deşi noi putem pune ce întrebări vrem, *orice* întrebări am pune ele vor fi exprimate în termenii unor anumite concepte; iar aceasta înseamnă că *orice* întrebări am pune va trebui să înţelegem conceptele dacă vrem să gândim raţional ce să răspundem la acele întrebări. Am încercat să fac acest lucru în cazul conceptelor ce figurează în întrebările care mi-au ridicat mie nedumeriri, dar sunt sigur că nu numai mie

(*FR* 6.5; Moore, 1903:6). Nu neg nici o clipă valoarea gestului de a propune scheme conceptuale noi, şi probabil mai clare, care pot fi folosite pentru a genera logici ce furnizează modele ale procedurilor de raţionare practică. Mi-am încercat şi eu mâna în această privinţă (*LM* 12.1 sqq.). Dar oricine face acest lucru, dacă e să arunce o lumină asupra problemelor morale care ne afectează aici şi acum, va trebui să arate că noile modele şi concepte pot fi folosite pentru a ridica aceleaşi probleme cum sunt cele care ne-au creat nouă dificultăţi; altfel, nu vom aborda pur şi simplu aceste dificultăţi. Iar aceasta nu se poate face fără a studia dificultăţile prezentate de schema conceptuală deja existentă.

Dacă cineva nu ar fi dispus să accepte propunerile metodologice pe care le-am făcut, atunci el va fi liber să atingă aceleaşi scopuri pe care le urmăresc eu în această carte printr-o metodă diferită. Strategia mea a fost să expun logica conceptelor morale aşa cum le avem şi să arăt că ele generează anumite canoane ale raţionării morale care ne vor conduce la adoptarea unei anumite metode a gândirii morale normative de substanţă. Apoi arăt (11.1 şi urm.) ce rost are să avem astfel de concepte, sau astfel de cuvinte, în limbajul nostru şi de ce ar trebui să adoptăm, în interesul nostru, această manieră de a vorbi şi de a gândi. Dacă cineva fie nu vede că am oferit o explicaţie adevărată a conceptelor morale aşa cum le avem, fie crede că investigaţiile asupra logicii cuvintelor în limbajul obişnuit sunt nefolositoare pentru că nu dau rezultate determinate sau pentru că, şi dacă le-ar da, acestea nu ar avea nici o forţă în argumentele morale, este liber să procedeze altfel. El poate pune la punct logica unui limbaj artificial, identică în proprietăţile sale cu logica pe care eu pretind că o au cuvintele noastre obişnuite; apoi poate arăta că oricine ar raţiona într-un astfel de limbaj ar trebui să gândească în felul în care *eu* spun că ne constrâng să gândim conceptele pe care le avem; şi apoi el poate arăta, folosind aceleaşi argumente pe care le voi folosi şi eu, că ar fi un avantaj să adoptăm un astfel de limbaj. Cu toate că o asemenea metodă nu ar trebui să-mi placă la fel de mult ca şi a mea (pentru că ne cere să convingem oamenii să adopte un limbaj cu totul nou, în timp ce a mea le cere doar să articuleze felul în care ei înţeleg conceptele pe care le au deja), nu cred că diferenţa între rezultatele acestor două metode ar fi foarte semnificativă.

1.6. Speranţa mea este că prin cercetarea înţelesului cuvintelor morale vom reuşi să generăm canoanele logice care vor guverna gândirea noastră morală. Dar care *sunt* proprietăţile logice ale cuvintelor morale care vor genera aceste canoane? Pentru două dintre ele voi trimite la scrierile mele anterioare; acestea sunt cele de care mă voi ocupa în restul acestei cărţi. Ele sunt aşa-numitele proprietăţi ale universalizabilităţii şi prescriptivităţii judecăţilor morale. Ambele proprietăţi aparţin şi altor judecăţi evaluative, non-morale; iar a doua, prescriptivitatea, nu este posedată de toate judecăţile morale, ci numai de o clasă centrală a lor care, totuşi, va fi clasa de care ne vom ocupa în teoria noastră a raţionării morale (*LM* 8.2, 10.2 sqq.; *FR* 2.2, 2.8, 3.3). Universalizabilitatea poate fi explicată în diferite moduri echivalente între ele; ea revine la a spune că, dacă facem judecăţi morale diferite despre situaţii care admitem că sunt identice în proprietăţile lor descriptive universale, atunci ne contrazicem singuri. Prin „diferite” înţeleg „astfel încât, dacă ar fi făcute despre aceeaşi situaţie, ar fi inconsistente una în raport cu cealaltă”.

Prescriptivitatea judecăţilor morale poate fi explicată formal ca proprietatea de a antrena (*entail*) cel puţin un imperativ (*LM* 11.2; FR 2.8). Dar deoarece aceasta presupune o înţelegere a termenului „imperativ”, care probabil nu poate fi obţinută fără a explica mai întâi termenul „prescriptiv”, o explicaţie mai completă, dar şi mai informală, ar putea fi mai folositoare. Numim ceva prescriptiv dacă şi numai dacă pentru un act *A*, o situaţie *S* şi o persoană *P*, dacă *P* ar fi să aprobe (în mod oral) ceea ce spunem şi nu ar face *A* în *S*, atunci e logic necesar că aprobarea (*assenting*) sa a fost nesinceră (*LM* 1.7, 2.2).

Simplul fapt că ceea ce spunem poate fi oferit ca temei (*reason*) de a acţiona într-un anume fel nu îl face să fie prescriptiv. Faptul că hotelul este orientat către mare poate fi oferit ca temei pentru a lua o cameră acolo, dar a spune aceasta nu înseamnă a spune ceva prescriptiv; căci cineva căruia nu-i place să privească marea ar putea aproba sincer şi totuşi să nu ia o cameră acolo. Pe de altă parte, dacă spunem că este un hotel mai bun decât cel de pe partea cealaltă a drumului, există un sens al lui „mai bun decât” (sensul prescriptiv) în care o persoană care a aprobat oral judecata noastră, fiind pusă să aleagă între cele două hoteluri (celelalte lucruri, cum ar fi preţul, rămânând neschimbate) ea îl alege, totuşi, pe celălalt, atunci înseamnă că ea a spus ceva ce nu credea în realitate. Căci

dacă, aprobând, ea a aprobat sincer ceva prescriptiv, e necesar ca ea să creadă că acel ceva e mai bun şi astfel să-l prefere şi să-l aleagă - în situaţia potrivită şi dat fiind că toate celelalte lucruri rămân neschimbate (H 1963b, sec. vi). Exemplul ar putea să fie adaptat uşor pentru a releva aceeaşi chestiune despre prescriptivitatea, în anumite utilizări, a lui „corect” (*right*), „trebuie” (*ought*) şi (*a fortiori*) „necesar” (*must*).

Trebuie să explic de asemenea că îmi voi menţine obiceiul (*FR* 2.8) de a folosi cuvintele „evaluativ” şi „judecată de valoare” pentru acele rostiri (*utterances*) care sunt atât prescriptive cât şi universalizabile (sau efectiv universale). Voi folosi, de asemenea, termenii „înţeles evaluativ” şi „înţeles prescriptiv” pentru elementul din înţelesul judecăţilor de valoare care le conferă acestora prescriptivitatea. Prezenţa acestui element nu le împiedică să aibă şi un element descriptiv în înţelesul lor astfel încât să se poată spune că e corect, într-un anumit sens, să le aplicăm la anumite genuri de lucruri şi nu la altele (*FR* 2.1 sqq.). Dar folosesc termenul „judecată descriptivă” sau „enunţ descriptiv” doar pentru judecăţile cărora le lipseşte orice astfel de înţeles prescriptiv sau evaluativ, i.e. acelea al căror înţeles este pur descriptiv. Trebuie de asemenea observat că nu toate judecăţile morale sunt evaluative sau prescriptive (există unele care doar aplică standardele acceptate, fără a le susţine) şi că nu toate judecăţile evaluative sau universal prescriptive sunt morale (judecăţile estetice, de pildă, sunt universalizabile). Toate acestea sunt explicate mai pe larg în altă parte (*LM* 11.2; *FR* 2.8, 8.2; 3.5).

Nu e necesar pentru argumentarea mea să insist că „trebuie”, de exemplu, nu ar fi folosit *niciodată* într-un mod non-prescriptiv (uneori este) sau într-unul non-universalizabil. Multe cuvinte au sensuri diferite (de exemplu „toţi” şi „dacă”). Tot ce e necesar e să existe un sens recognoscibil în care el să aibă proprietăţile pe care le-am pretins. Apoi, oamenii care pun întrebări morale *în acest sens* – cum cred că facem mai tot timpul – sunt constrânşi de regulile logice pe care aceste proprietăţi le dictează. Dacă vor să treacă la întrebări *diferite*, asta depinde de ei.

Cuvântul moral care prezintă cel mai clar şi mai consistent aceste proprietăţi este unul care nu a apărut prea des în celelalte scrieri ale mele, pentru că în realitate nu este foarte folosit în discursul moral obişnuit, din motive interesante. Acest cuvânt este

„necesar”-ul deontic la care m-am referit deja [193]. Este mult mai evident decât în cazul lui „trebuie” (*ought*) că „necesar” (*must*) este prescriptiv şi universalizabil. Revenind la analogia noastră cu celălalt sens al lui „necesar” (acela din logica modală obişnuită), putem găsi o modalitate de a-l prezenta foarte clar. Am văzut deja (1.2) că „necesar” în ambele sensuri are proprietatea universalizabilităţii. „Necesar” în sensul modal obişnuit nu are, ca „necesar”-ul deontic, proprietatea prescriptivităţii; dar are o proprietate analogă acesteia. Cele mai multe sisteme de logică modală conţin fie axiome, fie teoreme care stipulează că dacă ceva *e necesar să fie* aşa, atunci *este* aşa. Dacă ar fi să introducem o axiomă similară în logica deontică, adăugând simpla modificare că propoziţia guvernată de operator se află la modul imperativ, atunci vom avea o axiomă sau o teoremă din care rezultă că „Dacă e necesar să faci ceva, atunci fă-l”, unde „necesar” are sensul deontic. „Necesar”-ul deontic este apoi tratat la fel ca şi „necesar”-ul obişnuit, cu excepţia faptului că guvernează un imperativ; şi, corespunzător, enunţul că imperativul este necesar antrenează (*entails*) imperativul însuşi, aşa cum enunţul că un enunţ este necesar antrenează enunţul însuşi (Fisher, 1962).

Eu doar sugerez acest mecanism, fără a-l justifica mai departe, deoarece nu sunt un expert în logica modală. Ce este mult mai interesant este să întrebăm dacă „necesar”-ul deontic din limbajul obişnuit are proprietatea prescriptivităţii astfel prezentată. Se pare că da; căci ar fi autocontradictoriu să spunem, folosind „necesar”-ul deontic, „E necesar să o faci, dar n-o face”. Chiar mai interesant este să întrebăm de ce, dacă aşa stau lucrurile, nu am putea extinde această teză pentru a acoperi şi „trebuie”-le deontic, în sensurile în care e utilizat în mod tipic de fiinţele umane. Motivele sunt în principal cele date în *FR* 5.4 şi dezvoltate în 3.7 din această carte. Cuvântul „necesar”, chiar şi în limbajul obişnuit, se apropie, în folosirea sa deontică, de caracterul „sfânt” sau „angelic” pe care, adaptând terminologia lui Kant unei noi utilizări, l-am atribuit în *FR* 5.5. artificialului „trebuie” idealizat din *LM* 12.4 care, ne putem aminti, nu furniza modalităţi de îmbunătăţire a situaţiei pentru păcătoşii schiţaţi în ambele cărţi în ceea ce priveşte „trebuie”-le obişnuit; şi tocmai de aceea este el atât de puţin folosit. Este mult mai ciudat

[193] Cititorul interesat într-o abordare logică a distincţiei dintre „trebuie” şi „e necesar” în sens deontic, dar şi în lămurirea altor concepte morale, cum ar fi cel de „supererogaţie”, poate citi cu folos articolul lui L. Aqvist, *Supererogaţia şi ofensa în logica deontică: o analiză în cadrul sistemelor de logică modală aletică*

să spui „e necesar” în momentul în care păcătuieşti (i.e. faci ceea ce spui că e necesar să nu faci) decât este să spui „trebuie”. Nu putem spune, fără a da naştere la ridicări din sprâncene logice, dar şi morale, „E necesar să nu-l dezamăgesc” şi în acelaşi timp să fac în mod deliberat chiar acest lucru. Dacă cineva spune asta, atunci simţim deîndată „ghilimelele”. Deoarece avem nevoie de flexibilitatea asigurată de „trebuie”, pentru motive pe care le-am dat şi o să le mai dau (FR 5.5; 3.7), acesta este cuvântul pe care îl folosim cel mai mult. Dar „trebuie” aspiră la statutul lui „necesar” şi, cum vom vedea, în raţionarea morală riguroasă, critică, el trebuie folosit ca şi „necesar”. Prin urmare, voi continua să folosesc în cele ce urmează cuvântul „trebuie”, cu menţiunea că el va trebui folosit în raţionarea noastră *ca şi cum* ar fi întotdeauna complet prescriptiv şi *ca şi cum* prescripţiile sale nu ar putea ajunge să fie dominate (*overridden*), cu toate că noi, oamenii, nu îl folosim întotdeauna aşa. Astfel, raţionarea noastră morală va avea aceeaşi formă cu aceea pe care ar practica-o îngerii, chiar dacă limitările noastre umane ne-ar putea face să ne abatem de la rezultatele ei.

Mai rămâne o proprietate logică a limbajului moral, pe lângă universalizabilitate şi prescriptivitate, şi anume aceea care distinge judecăţile *morale* de alte judecăţi evaluative. Numele pe care îl voi da acestei proprietăţi este „dominanţă” (*overriddingness*) (o noţiune pe care o folosesc aici în anticipaţie). Dar explicaţia pe care trebuie s-o dăm acestei diferenţe specifice este mai degrabă complexă şi va trebui să aşteptăm până când voi spune ceva despre diferitele niveluri ale gândirii morale, aşa cum se va întâmpla în capitolul următor. Ne vom întoarce la această proprietate în capitolul 3.

Traducere de Viorel Zaicu

2. Conflictele morale

2.1. În acest capitol voi introduce o distincţie între două niveluri ale gândirii morale. Distincţia nu e una originală; ea apare deja la Platon şi Aristotel. Rădăcinile sale

---

cu niveluri de perfecţiune, în V. Mureşan, M. Dumitru (ed), *Itinerarii logico-filosofice. Omagiu profesorului Cornel Popa*, Editura Universităţii din Bucureşti, 2004. (N. trad.)

pot fi găsite în distincţia lui Platon dintre cunoaştere şi opinie corectă. Această distincţie stă la baza diferenţei dintre clasele sociale din *Republica* şi dintre tipurile de educaţie ce le sunt proprii (H 1982). Ea reapare în diferenţa pe care o face Ariostotel între motivaţia corectă şi înţelepciunea practică, între virtuţile caracterului şi cele ale intelectului, între „că" şi „de ce". Utilitariştii clasici au folosit distincţia pentru a răspunde celor ce-i criticau (Mill, 1861: ch.5; cf. Rawls, 1955). Dar ne-am putea îndoi că imensa ei importanţă a fost sesizată până acum. Această distincţie va fi folosită din plin în lucrarea de faţă; nu ar fi exagerat să spunem că neglijarea ei produce mai multă confuzie decât neglijarea oricărui alt factor, şi aceasta nu numai în etica teoretică ci şi în chestiunile morale practice.

Voi folosi această distincţie pentru a arunca mai întâi o lumină asupra câtorva dispute din meta-etică ce ne-au dat bătaie de cap în ultima vreme şi, în al doilea rând, pentru a apăra o versiune a utilitarianismului în faţa unei obiecţii foarte răspândite, obiecţie care nu ar mai putea fi făcută de cineva care a înţeles această distincţie. Dar utilizarea acestei distincţii în cartea de faţă nu epuizează în nici un caz utilitatea ei; mai ales filosofia educaţiei, aşa cum voi sugera pe alocuri, poate avea de câştigat foarte mult de pe urma ei.

Voi numi cele două niveluri de care vorbeam nivelul intuitiv şi nivelul critic, aşa cum am făcut-o şi în alte articole recente (e.g. H 1979b:146). Mai înainte le-am numit nivelul 1 şi nivelul 2 (e.g. H 1976a:122), dar a avea nume mai explicite pentru ele oferă distincţiei o mai mare claritate. Acestor două niveluri ale gândirii morale trebuie să le adăugăm un al treilea nivel, cel meta-etic, nivel la care operăm atunci când discutăm despre înţelesul cuvintelor morale şi despre logica raţionamentului moral. Nivelurile intuitiv şi critic ale gândirii se ocupă, ambele, spre deosebire de cel meta-etic, cu probleme morale de substanţă; doar că le abordează în modalităţi diferite, fiecare modalitate fiind adecvată circumstanţelor şi scopurilor diferite în care are loc această gândire.

Maniera în care voi încerca să explic cele două niveluri este printr-o discuţie a problemei conflictelor morale. Prin aceasta înţeleg acele situaţii în care avem, după toate aparenţele, datorii conflictuale. Opiniile pe care le au filosofii moralei despre cum ar trebui rezolvate conflictele dintre datorii sunt un foarte bun diagnostic a cât de

cuprinzatoare şi de adâncă este gândirea lor morală; superficialitatea iese la iveală aici mai bine decât oriunde altundeva. Cei care spun, pur şi şimplu, că există conflicte irezolvabile între datorii sunt cei a căror gândire despre moralitate a rămas la nivelul intuitiv. La acest nivel, conflictele sunt într-adevăr irezolvabile; dar la nivelul critic e prezentă exigenţa de a rezolva conflictul, altfel trebuind să recunoaştem că felul în care am gândit a fost incomplet. Nu gândim critic dacă spunem pur şi simplu „Există un conflict al datoriilor; trebuie să fac A şi trebuie să fac B şi nu le pot face pe amândouă". Dar la nivelul intuitiv ne e permis să spunem asta. Nivelul critic este cel la care opera acel preot care a pus o placă pe amvonul bisericii sale din Yorkshire (după cum mi-a povestit Dl. Anthony Kenny), placă pe care scria: „Dacă ai datorii conflictuale, atunci una din ele nu e datoria ta".

Putem fi de acord, totuşi, că se întâmplă uneori ca o persoană să creadă că trebuie să facă A şi, în acelaşi timp, să creadă că trebuie să facă B, dar că nu le poate face pe amândouă. De exemplu, se poate ca persoana să fi făcut o promisiune şi anumite circumstanţe să fi intervenit fără vina ei, astfel încât să aibă o datorie urgentă de îndeplinit care o impiedică să-şi ţină promisiunea. Voi începe cu un tip de exemplu banal care era preferat de filosofii intuiţionişti: am promis să-mi duc copiii la un picnic pe malul unui râu din Oxford, pentru ca să aflu apoi că un vechi prieten va veni din Australia şi va fi în Oxford doar în aceeaşi după-amiază şi că el vrea să vadă colegiile împreună cu soţia sa. E clar că trebuie să le arăt colegiile şi, în acelaşi timp, e clar că trebuie să-mi ţin promisiunea faţă de copiii mei. Nu numai că eu cred aşa dar, într-un anumit sens, e clar că am dreptate.

Dacă mă aflu în această dilemă, aş putea să decid în urma unei reflecţii, în ciuda faptului că eu cred, şi *continui* să cred, că trebuie să-mi ţin promisiunea faţă de copiii mei, că lucrul pe care trebuie să-l fac, luând toate aspectele în considerare, este să-mi duc prietenul să vadă colegiile; şi aceasta implică decizia că, *într-un anumit sens*, eu nu trebuie să-mi duc copiii la picnic, pentru că aceasta m-ar împiedica să fac ceea ce trebuie să fac, luând toate aspectele în considerare, anume să-mi duc prietenul să vadă colegiile. În general, se pare că noi credem că, dacă trebuie să fac A, şi a face B mă împiedică să fac A, atunci nu trebuie să fac B. Mă bazez aici pe intuiţiile noastre lingvistice şi logice, nu pe cele morale. Şi dacă aşa stau lucrurile, atunci e ca şi cum eu trebuie şi totodată nu

trebuie să-mi duc copiii la picnic. Şi de aici mai e nevoie doar de un mic pas pentru a concluziona că eu trebuie să-i duc la picnic şi totodată să nu-i duc. În mod evident, aceasta contrazice maxima „trebuie” implică „poate” (*„ought” implies „can”*); căci eu nu pot să-i duc şi totodată să nu-i duc. Şi chiar dacă nu facem pasul de la a spune că eu trebuie să fac A, la a spune că eu nu trebuie să fac B pentru că aceasta m-ar împiedica să fac A, putem totuşi ajunge la aceeaşi înclăcare a maximei „trebuie” implică „poate” dacă trecem de la enunţul (*statement*) că eu trebuie să fac A şi trebuie să fac B, la enunţul că eu trebuie să fac A şi B; căci eu nu pot, în acest caz imaginar, să fac atât A cât şi B.

Confruntaţi cu aceste dificultăţi, unii au ales calea eroică de a susţine că din propoziţia (*proposition*) trebuie să fac A şi trebuie să fac B nu decurge că trebuie să fac A şi B. Iar alţii ar putea susţine varianta nu mai puţin eroică după care se poate întâmpla situaţia că eu trebuie să fac A şi trebuie să nu fac A, dar aceasta nu antrenează logic faptul că eu trebuie să fac A şi să nu fac A. De asemenea, alţii ar putea să abandoneze maxima „trebuie” implică „poate”. Există într-adevăr unele justificări, pe alte temeiuri, pentru a limita aplicarea acestei maxime (*FR* 4.1.). Dar chiar abandonarea completă a ei ar îndepărta numai una, şi nu pe cea mai supărătoare, dintre dificultăţile ridicate de cazurile de conflict moral.

Nu ne e de prea mare ajutor să încercăm lămurirea acestor dificultăţi prin câteva ajustări relativ minore făcute calculului logicii deontice. Intuiţiile logice şi lingvistice care le-au dat naştere sunt în regulă atâta vreme cât funcţionează. Ar trebui mai degrabă să suspectăm existenţa unei anume ambiguităţi, sau măcar a unei diferenţe de utilizare, ce-l afectează pe „trebuie” aşa cum apare el în diferite contexte; şi chiar aceasta e sugestia pe care vreau să o fac. Ceea ce se cere e o înţelegere a celor două niveluri ale gândirii morale şi a felurilor diferite în care „trebuie” e utilizat în fiecare dintre ele. Spun acest lucru pentru că, dacă ajungem la o asemenea înţelegere, atunci dificultăţile dispar; dar există şi multe alte temeiuri independente de a face un asemenea pas.

2.2. Ar fi edificator în acest moment să privim mai atent fenomenele conflictului moral şi să ne întrebam de ce filosofii, şi de fapt majoritatea dintre noi, sunt aşa de siguri că uneori trebuie să facem două lucruri care nu pot fi făcute amândouă. Un indiciu poate fi găsit într-un argument care e propus câteodată. Se spune că, oricare din cele două

lucruri îl vom face, dacă suntem oameni bine educaţi din punct de vedere moral, vom avea *remuşcări*, şi că acest fapt e inseparabil de gândul că nu trebuia să facem ceea ce am făcut. Dar dacă, se spune apoi, tocmai am încetat de a avea datoria să facem unul din lucruri din cauza datoriei de a-l face pe celălalt (aşa cum spunea înscrisul de pe amvon), atunci de unde provin remuşcările?

Acest argument ar putea fi privit cu suspiciune. S-ar putea spune că *regret* e un cuvânt mai potrivit decât remuşcare pentru a descrie ceea ce simţim (căci copiii mei a trebuit, până la urmă, să rateze picnicul, şi asta e regretabil); e iraţional să simt remuşcări tocmai pentru că aceasta implică gândul că nu trebuia să fac ceea ce am făcut (un gând pe care nu-l am; eu nu resping decizia mea că trebuia să fac ceea ce am făcut, luând toate aspectele în considerare). În această abordare, filosofii în chestiune au confundat pur şi simplu remuşcarea cu regretul. Sau se poate spune că ei au confundat pe fiecare dintre ele cu un al treilea, pe care l-am putea numi, urmându-l pe Sir David Ross (1930:28), *mustrare de conştiinţă* (*compunction*). Acest sentiment nu poate fi uşor distins de frică şi ne cuprinde în timpul sau înaintea comiterii unui act, spre deosebire de remuşcare, ce apare numai după. De asemenea, mustrarea de conştiinţă nu e în mod normal un sentiment atât de puternic precum remuşcarea; dar, ca şi remuşcarea, ea *poate* fi iraţională. Ar fi un intuiţionism înrăit acela care ar susţine că nu avem niciodată astfel de sentimente în situaţii în care e complet absurd să le avem. Aşa că, probabil, în situaţia pe care tocmai am descris-o, regret e cuvântul potrivit (aşa cum ar fi şi dacă picnicul sau turul colegilor ar fi contramandate din cauza vremii), şi nu remuşcare şi mustrare de conştiinţă.

Am putea totuşi simţi o uşoară stânjeneală în faţa unui asemenea răspuns. Nu este oare omul care a putut să-şi încalce promisiunea faţă de copiii săi fără urmă de mustrare de conştiinţă o persoană mai rea sub aspect moral, şi nu una mai bună (pentru că e mai raţională), decât cei mai mulţi dintre noi care suntem afectaţi în acest fel? E timpul să trecem acum la exemple mai serioase. Următorul gen de caz este unul foarte des citat. O persoană cade peste bord de pe o navă într-un convoi de război; dacă, să zicem, capitanul navei îşi abandonează locul în convoi ca să o salveze, el îşi supune nava şi pe toţi cei de la bordul ei în faţa pericolului unui atac submarin; dacă nu o face, persoana se va înneca. În filmul *The Cruel Sea* (adaptat după Monsarrat, 1951) apare un caz oarecum similar;

comandantul unei corvete e pus în faţa unei situaţii în care dacă nu aruncă bombe de mare adâncime, submarinul inamic ar putea fi liber să scufunde mai multe nave şi să omoare mai mulţi oameni; dar dacă le aruncă, el va ucide supravieţuitorii din apă. În fapt, el le aruncă şi e înfăţişat în film ca suferind un mare chin sufletesc. Şi ar trebui să-l privim cu dezaprobare dacă nu ar fi făcut aşa. Primul caz e poate mai bun de luat în condiderare pentru că evită câteva trăsături irelevante pe care le are al doilea; şi acest prim caz ar da naştere chinului sufletesc. Deşi am putea fi tentaţi să spunem că acest chin e doar o formă de regret extrem şi nu o remuşcare, deoarece comandantul a decis că trebuie să lase persoana să se înnece iar remuşcarea ar presupune că el s-a gândit că nu trebuia s-o lase să se înnece, ceea ce, *ex hypothesi*, el nu s-a gândit - cu toate acestea am putea simţi că există un rest de sentiment *moral* în sufletul său, care nu e doar un regret non-moral. În orice caz, aceasta este sursa gândirii intuiţioniste pe care o discutăm aici, anume că există conflicte morale irezolvabile.

Întorcându-ne acum la cazul promisiunii: să presupunem că am fost bine crescut; în acest caz, voi gândi, să zicem, că nu trebuie să ne încălcăm promisiunile. Şi să presupunem că ajung într-o situaţie în care consider că, în acele circumstanţe, eu trebuie să încalc o promisiune. Nu pot, în acest caz, să anulez pur şi simplu buna mea creştere din trecut şi efectele ei; nici nu ar trebui să vreau asta. Dacă am fost binecrescut, voi avea acest sentiment de mustrare de conştiinţă atunci când încalc o promisiune (fără îndoială că remuşcarea ar fi un cuvânt prea tare în acest caz), sentiment care ar putea fi descris, *într-un sens*, ca „gândul că nu trebuie să fac ceea ce fac, anume să încalc o promisiune". Problema devine şi mai clară în cazul minciunii. Să presupunem că am fost crescut să gândesc că nu trebuie să spunem minciuni, aşa cum am fost de fapt crescuţi cei mai mulţi dintre noi. Şi să presupunem că ajung într-o situaţie în care decid că trebuie, având în vedere circumstanţele, să spun o minciună. Din aceasta nu decurge câtuşi de puţin că voi fi în stare să spun minciuna fără mustrări de conştiinţă. Aşa funcţionează detectoarele de minciuni (în cazul acelor oameni care au fost binecrescuţi măcar în acest sens minimal). Chiar dacă nu roşesc, ceva se întâmplă cu proprietăţile electrice ale pielii mele. Din partea mea, sunt foarte bucuros că aceasta se întâmplă cu pielea mea; pentru că dacă nu s-ar întâmpla aşa, atunci aş fi o persoană rău educată moral.

Când ne creştem copiii, aşa cum spuneau încă Platon şi Aristotel (1104b,12), unul

din lucrurile pe care încercăm să le facem e să-i determinăm să aibă reacţii de acest tip: „să le placă şi să le displacă lucrurile care trebuie să le placă şi să le displacă”. Aceasta nu este nici pe departe întreaga educaţie morală, deşi unii oameni vorbesc ca şi cum ar fi; căci atâta timp cât putem proceda la fel şi cu un câine, s-ar prea putea ca aceasta să nu reprezinte ceea ce e tipic educaţiei morale a omului, sau în orice caz să nu fie partea ei distinctivă. Cei care cred că în aceasta constă întreaga educaţie morală şi o numesc „a-i învăţa pe copii diferenţa dintre ceea ce e corect şi ceea ce e incorect (*right and wrong*)” nu se bucură de sprijinul meu, cu toate că ei sunt foarte numeroşi (ceea ce şi explică de ce intuiţionismul e o doctrină atât de populară în filosofia morală). Dar nu există nici o îndoială că majoritatea dintre noi am dobândit aceste sentimente în cursul formării noastre şi nu e prea uşor de pus la îndoială că acesta este în general un lucru bun, din raţiuni care vor deveni imediat evidente.

Recent am vizitat Praga pentru a vorbi câtorva filosofi de acolo. Dacă oficialii m-ar fi întrebat care e scopul vizitei mele atunci când treceam graniţa cu Cehoslovacia, în mod sigur le-aş fi spus o minciună, pentru că dacă ar fi ştiut, probabil că m-ar fi extrădat, aşa cum au făcut cu câţiva din colegii mei, aceste vizite nefiind pe placul guvernului ceh. Şi, la fel de sigur, aş fi simţit nu numai frica la gândul de a fi descoperit şi de-a intra într-o încurcătură, ci m-aş fi simţit *vinovat* că am spus o minciună (deşi nu aş fi avut nici o îndoială că trebuia s-o spun). Un detector de minciuni mi-ar fi scos cu siguranţă la iveală înşelătoria. Şi aş fi fost mai rău sub aspect moral dacă nu aş fi trăit acele sentimente. Prin urmare, dacă m-am simţit vinovat, înseamnă că există un sens al lui „eu gândesc că trebuie” în care eu aş fi putea fi corect descris ca „gândind că nu trebuie să spun o minciună”. A mă simţi vinovat e inseparabil, în acest sens, de a gîndi că nu trebuie. Numai cei capabili de un anume rafinament filosofic sunt în stare să distingă aceste două lucruri, chiar şi numai pe planul gândirii (2.4; LM II.2). Totuşi, într-un alt sens, ar fi trebuit în mod evident să gândesc că trebuia să spun minciuna.

2.3. Nici unul dintre aceia care folosesc efectiv limbajul moral în viaţa lor practică nu ar fi satisfăcut cu o simplă eliminare a paradoxului că ne putem simţi vinovaţi că facem ceea ce gândim că trebuie să facem. Nu e suficient să spunem că „Există totuşi situaţii în care, îndiferent ce faci, vei face ceea ce nu trebuie să faci, i.e. vei proceda

greşit”. Există, e adevarat, unii oameni cărora le place să existe ceea ce ei numesc „situaţii tragice”; lumea ar fi mai puţin agreabilă fără ele, pentru noi ceilalţi: ne-am distra mai puţin scriind şi citind romane ori uitându-ne la filme în care asemenea situaţii sunt un ingredient mult căutat. Necazul e că, dacă eşti suficient de descriptivist ca etician (4.1) pentru a face plauzibilă concepţia că există astfel de situaţii, atunci ele vor înceta să mai fie tragice. Căci dacă se întâmplă ca ambele acte pe care le poate face o persoană să aibă proprietatea morală de a fi incorecte (*wrongness*), care e una dintre multele lor proprietăţi descriptive, de ce ar fi acea persoană tulburată de acest lucru? Ceea ce face ca situaţia să fie tragică e faptul că ea foloseşte gândirea morală pentru a o ajuta să decidă ce trebuie să *facă*; şi când face acest lucru cu nu mai multă luciditate decât ar da dovadă acei gânditori „absolutişti” care cred în principii foarte simple şi cu totul inviolabile, aceasta o conduce la impas. Ea e ca un şoarece într-un labirint fără ieşire, şi acest lucru e tragic. Dar însăşi tragedia aceasta i-ar putea face pe unii filosofii mai generoşi să caute o alternativă la teoria care ne-a adus în acest impas. În acest conflict al intuiţiilor a venit timpul să facem apel la raţiune.

Totuşi, nu e imediat evident că o abordare raţională a unor asemenea dificultăţi cere separarea completă a unor niveluri ale gândirii morale pe care am de gând să o postulez. Să încercăm să ne descurcăm fără ajutorul ei. Un expedient ar fi să încercăm să specificăm sau să modificăm unul din principiile care par să se aplice situaţiei, introducând o clauză salvatoare care ar face ca, în această situaţie, cele două principii să nu mai intre în conflict, nici măcar *per accidens*. (Două principii intră în conflict *per accidens* atunci când, deşi conjuncţia lor nu e autocontradictorie, ceea ce ar însemna un conflict *per se*, ele nu pot fi ambele respectate, dat fiind felul în care se întâmplă să stea lucrurile). Pentru a expune logica conflictului într-o formă succintă, va trebui să fiu mai formal şi să folosesc litere pentru trăsăturile situaţiilor care figurează în principiile conflictuale.

Să presupunem aşadar că încep cu principiile că nu trebuie să faci niciodată un act care e F (o proprietate oarecare a actelor, de exemplu o instanţă particulară a încălcării unei promisiuni) şi că nu trebuie să faci niciodată un act care e G (o altă proprietate), şi să mai presupunem că mă aflu într-o situaţie în care nu pot evita să fac fie un act de tip F, fie un act de tip G. Să presupunem că decid, luând toate aspectele în considerare, că trebuie

să fac actul de tip G, ca să scap de actul (mai rău) de tip F. Am putea apoi încerca să presupunem că, în urma acestei mostre de gândire morală (indiferent cum a fost făcută), unul din principiile mele morale s-a *schimbat*. În loc să spun „Nu trebuie să faci niciodată un act care e G”, voi spune „Nu trebuie să faci niciodată un act care e G, decât dacă e necesar pentru a evita un act care e F”. Aşadar, acest principiu, care avea numai zece cuvinte (considerând „G” ca un cuvânt, deşi el stă de fapt pentru mai multe cuvinte), a atins acum o lungime de douăzeci şi două de cuvinte. Acest lucru este important pentru că filosofii pe care îi am în minte par să vorbească destul de des ca şi cum principiile morale ar trebui să fie foarte simple şi generale, iar dacă ni s-ar cere să cuantificăm simpliatea sau generalitatea, un mod direct de a o face ar fi în termenii numărului de cuvinte dintr-un principiu; ei vorbesc uneori ca şi cum nici un principiu moral decent n-ar conţine mai mult de, să zicem, o duzină de cuvinte.

Dar, în mod evident, acest proces de lungire a cuvintelor abia a început. Atunci când ne aflăm în dileme de acest fel, sau măcar le discutăm fără a ne afla efectiv în ele, obţinem într-adevăr principii foarte lungi. Obţinem deîndată principii cum ar fi: „Nu trebuie să faci niciodată un act care e G, cu excepţia cazului când acesta e necesar pentru a evita un act care e F, şi actul e de asemenea H; dar dacă actul nu e H, atunci nu funcţionează excepţia” (41 de cuvinte). Din motive de spaţiu nu voi continua acest proces (vezi Nozick 1968), ci voi presupune că el ne va scăpa în curând de sub control dacă ceea ce căutăm sunt nişte principii simple. Şi pare sigur că aceasta este ceea ce filosofii la care mă refer caută, deoarece acestea sunt principiile la care le place să apeleze în exemplele lor şi să construiască excepţii la care ele rezistă.

Un alt expedient ar fi să spunem că nici unul dintre cele două principii rivale nu e acceptat, ci că eu adopt un principiu superior sau de ordinul doi, care spune, de exemplu, „Principiul că nu trebuie să faci niciodată un act care e G trebuie respectat în toate cazurile, cu excepţia cazurilor în care respectarea lui implică o încălcare a principiului că nu trebuie să faci niciodată un act care e F; în asemenea cazuri, trebuie să-l încalci”, plus, desigur, complicaţii suplimentare pentru a ne descurca cu factorul „H” abia menţionat. Chiar şi fără aceste complicaţii suplimentare, noul principiu conţine 47 de cuvinte. E evident că acest expedient, deşi dă naştere unui principiu mai lung şi mai incomod, nu e diferit în esenţă de primul. Este de asemenea evident că orice încercare de a alcătui ceea

ce se cheamă o ierarhie a principiilor care să ne spună care din ele va surclasa pe care şi când, va deveni repede prea complicată, dacă e să ţinem seama de judecăţile morale pe care le facem efectiv în caz de conflict; căci majoritatea instrucţiunilor pentru realizarea ierarhiei vor fi de forma principiului de 47 de cuvinte menţionat mai sus. Mai există şi problema suplimentară, adusă la lumină de factorul „H” din principiul de 41 de cuvinte din paragraful precedent, anume că e puţin probabil să putem pune întotdeauna principiile în aceeaşi ordine de prioritate; oare nu vom dori să susţinem că trebuie să spunem minciuni în *unele* circumstanţe pentru a evita să provocăm durere, dar că trebuie să provocăm durere în *alte* circumstanţe pentru a evita să spunem minciuni (de exemplu, când durerea nu e mare)?

Unii vor dori să-l implice aici pe Dumnezeu pentru a fi siguri că nu există conflicte reale între datorii chiar într-un sistem cu un singur nivel. Nu voi discuta acest punct de vedere, pentru că eu cred că nici măcar prea mulţi dintre creştini nu consideră că Dumnezeu a stabilit lucrurile în felul acesta, ci mai degrabă că Dumnezeu posedă mijloacele (gândirea morală raţională), pe care le avem şi noi într-o măsură mult mai mică, de a rezolva la nivelul critic conflictele care apar la nivelul intuitiv. Voi susţine mai încolo o credinţă mai puţin extravagantă despre cum trebuie să fie ordonată lumea pentru ca moralitatea să fie viabilă (11.8).

Nu voi discuta nici al patrulea expedient, care a fost destul de popular: acela de a spune că atunci când două principii sau două datorii intră în conflict *per accidens*, conflictul trebuie rezolvat printr-un proces de judecare şi cântărire apt să determine care dintre cele două principii trebuie respectat în acel caz particular. Aceasta e mai puţin o metodă şi mai mult o ocolire a problemei; nu ni se spune *cum* să cântărim sau să judecăm principiile rivale. Mai mult, aceasta este o procedură pe două, nu pe un singur nivel, dar fără nici o explicaţie cu privire la ce anume urmează să se întâmple la nivelul al doilea. Procedura poate, totuşi, să fie făcută viabilă în cadrul unui sistem adecvat pe două niveluri (2.4).

Nu pot concepe nici o altă cale de a consemna ce se întâmplă în cazurile în care se decide asupra unor conflicte între principii care să poată fi urmată de cel ce foloseşte o structură uni-nivelară a gândirii morale. Prin urmare, deoarece o structură pe un singur nivel pare condamnată fie să nu aibă o procedură determinată pentru rezolvarea

conflictelor morale, fie să aibă principii de o complexitate tot mai ridicată, noi putem fi mulţumiţi cu ea numai dacă ne mulţumim cu complexitatea ori cu indeterminarea. Nu iau încă partea nimănui în chestiunea privitoare la cât de simple trebuie să fie principiile morale. Aşa cum vom vedea, aceasta depinde de scopurile pentru care vor fi folosite principiile; diferite feluri de principii sunt potrivite să joace roluri diferite în gândirea noastră morală.

2.4. Să examinăm acum câteva dintre aceste roluri şi scopuri. Unul foarte important e rolul jucat în *învăţare* (LM 4.3 f.,8.3, 10.3). Dacă principiile depăşesc un anumit grad de complexitate, va fi imposibil să le formulăm verbal în propoziţii de o lungime acceptabilă; dar ar putea fi totuşi posibil, chiar şi aşa, să le învăţăm - i.e. să ajungem să le cunoaştem într-un sens mai degrabă rylean, care nu presupune faptul că trebuie să le putem reproduce exact (Ryle, 1949:27). Există în mod sigur multe lucruri pe care le cunoaştem fără să putem spune în cuvinte ce anume cunoaştem. Totuşi, există un grad de complexitate, mai înalt decât acesta, dincolo de care nu suntem în stare să învăţăm principii, nici măcar în acest al doilea sens care nu ne cere să le putem reproduce exact. Prin urmare, principiile care se învaţă pentru a fi folosite în diferite ocazii trebuie să aibă un anumit grad de simplitate, deşi aceasta a fost exagerat de unele persoane.

În raport cu acest temei psihologic în favoarea limitării complexităţii principiilor, există în plus şi un temei practic, legat de circumstanţele în care acestea sunt utilizate. Situaţiile în care ne aflăm nu sunt asemănătoare (*similar*) până la detaliu una cu alta. Un principiu care se vrea a fi folositor ca ghid practic, va trebui să fie suficient de nespecific pentru a acoperi o varietate de situaţii, toate având anumite trăsături remarcabile în comun. Ceea ce e rău în etica situaţională şi în anumite forme de existenţialism (vom vedea imediat şi ce e bun la ele) este că ele fac imposibil ceea ce reprezintă de fapt un indispensabil ajutor pentru a ne descurca în lume (fie că vorbim de decizii morale sau de decizii prudenţiale ori tehnice - ele seamănă din acest punct de vedere), anume formarea în noi înşine a unor patternuri de reacţie relativ simple (a căror expresie în cuvinte, dacă au vreuna, ar fi nişte principii prescriptive relativ simple) care ne pregătesc să facem faţă unor întâmplări noi, care se aseamănă în trăsăturile lor importante cu întâmplările în care ne-am aflat în trecut. De acelaşi neajuns suferă şi caricatura rudimentară care e

utilitarismul acţional, care pare a fi singura versiune a sa cu care sunt familiarizaţi mulţi filosofi. Dacă nu ar fi posibil să se formeze astfel de dispoziţii, orice fel de învăţare a unui comportament ar fi exclusă şi ar trebui să înfruntăm orice situaţie nouă complet nepregătiţi, recurgând la o alegere „existenţială” sau la o analiză cost-beneficiu făcută pe loc. Să-i lăsăm pe toţi cei tentaţi de doctrine de acest fel să se gândească ce s-ar întâmpla dacă ar conduce maşina fără a fi învăţat să o conducă sau după ce au uitat total ceea ce au învăţat în acest sens - cu alte cuvinte, să decidă în fiecare moment *ab initio* ce să facă cu volanul, cu frânele şi cu celelalte comenzi.

Acest aspect poate fi de asemenea ilustrat de practica jucătorilor buni de şah şi de experienţa celor care au proiectat computerele pentru a juca acest joc, şi nu numai acesta. Nici chiar cei mai buni jucători de şah nu pot explora decât puţine mişcări în avans. Li se întâmplă aşadar rar, poate doar foarte târziu în joc, să câştige partida prin identificarea tuturor mişcărilor alternative ramificate mergând până la sfârşitul jocului, i.e. calculând care dintre mişcările posibile îi va pune într-o poziţie care, indiferent ce ar face adversarul, le permite să facă o altă mişcare care îi va pune într-o poziţie care, indiferent ce ar face adversarul, îi va pune într-o poziţie care ... (după un foarte mare număr de astfel de mişcări calculate) ... le permite să dea şah-mat adversarului. Nici computerele construite până în prezent nu pot realiza asemenea calcule mergând până la şah-mat în limita timpului regulamentar de la campionatele de şah.

Chestiunea devine mai clară în cazul unor jocuri cum e jocul de table, în care folosirea zarurilor introduce un element de şansă, multiplicând prin aceasta semnificativ posibilităţile alternative ce trebuie luate în considerare la fiecare mişcare. De fapt, tablele sunt un mai bun analog al problemelor noastre umane obişnuite decât şahul; tocmai de aceea jocurile pentru copii analoge jocului de table oferă o atât de bună pregătire morală pentru a face faţă „schimbărilor şi hazardurilor acestei vieţi trecătoare”. Proiectantul unui computer care l-a bătut anul acesta pe campionul mondial la table a explicat că a reuşit să facă acest lucru nu prin exploatarea puterii computerului de a explora, dincolo de limitele umane, consecinţele mişcărilor alternative, ci mai degrabă prin programarea computerului cu principii relativ simple pentru a selecta mişcările promiţătoare (i.e. cele care au probabilitatea cea mai mare de a întări poziţia sa, evaluate de un alt set de principii care selectează trăsăturile generale ale poziţiilor care sunt importante în *acele*

tipuri de poziţii) şi pentru a selecta *care* dintre multiplele cursuri viitoare posibile ale jocului să fie explorat mai complet şi cât de mult anume. „Spre deosebire de cele mai bune programe pentru şah, BKG 9.8 operează bine mai mult cu judecăţi poziţionale decât cu calcule brute. Asta înseamnă că el joacă table aproape la fel cum o fac experţii umani" (Berliner, 1980:64). Evident, procesul de judecare ce poate fi programat într-un computer nu e vulnerabil la restricţiile pe care le-am formulat în 2.3. la adresa „judecării şi cântăririi". El e guvernat de principii sau reguli; o metodă i-a fost dată. E fără de îndoială că bunii comandanţi militari şi bunii politicieni operează la fel ca şi bunii jucători de table pe care-i imită acest computer, şi la fel fac bunii moralişti.

Nu decurge de aici în nici un caz că acela care *câştigă* un joc de table, o bătălie sau alegerile, este definit prin referire la aceste reguli ale jocului bun. Câştigătorul unui joc de table e acela care îşi scoate primul toate piesele, în acord cu regulile jocului, nu cel care urmează cele mai bune strategii. La fel în morală, principiile pe care trebuie să le urmăm dacă e să ne asigurăm şansa cea mai mare de a acţiona corect nu sunt definiţii pentru „actul corect"; dar dacă vrem să acţionăm corect am face bine, totuşi, să le urmăm. Un utilitarist acţional înţelept, spre deosebire de caricatura lui menţionată mai sus, va fi de acord cu acest lucru, aşa că nu e vulnerabil la obiecţii ce se bazează pe el.

Un alt motiv pentru a ne baza conduita morală pe principii relativ generale este acela că, dacă nu o facem, ne expunem tentaţiei constante la a ne excepta de la o obligaţie generală (*special pleading*) (*FR* 3.6.). În practică, mai ales când suntem grăbiţi sau stresaţi putem cu uşurinţă, oameni fiind, să „aranjăm" gândirea noastră morală pentru a o aduce în acord cu propriul nostru interes. De exemplu, e foarte uşor să ne convingem pe noi înşine că a spune o minciună pentru a ieşi dintr-o încurcătură ne-ar face extrem de bine nouă şi ar costa relativ puţin pe toţi ceilalţi; pe când în realitate, dacă am privi situaţia în mod imparţial, costurile indirecte sunt mult mai mari decât câştigurile totale. Noi avem intuiţii sau dispoziţii ferm înrădăcinate în caracterele şi motivaţiile noastre, în parte tocmai pentru a evita o asemenea aranjare.

Termenul „reguli empirice" (*rules of thumb*) e folosit câteodată în legătură cu cele spuse mai sus, dar ar trebui evitat căci e complet derutant. Regret ca l-am folosit o dată şi eu (*LM* 4.4). Unii filosofi îl folosesc într-un mod cu totul diferit de ingineri, artificieri, navigatori, etc, al căror produs el este, de fapt, şi în a căror folosire o regulă empirică e

doar un mijloc de a salva timp şi gândire, iar încălcarea ei, spre deosebire de încălcarea principiilor morale de care discutăm, nu provoacă nici o mustrare de conştiinţă. O expresie mult mai bună este „principii prima facie”. Astfel de principii exprimă „datorii prima facie” (Ross 1930:19) şi cu toate că ele sunt, formal vorbind, doar nişte prescripţii universale, ele sunt asociate, datorită educaţiei pe care am primit-o, cu anumite dispoziţii şi sentimente foarte ferme şi foarte profunde. Orice încercare de a separa principiile de sentimente ar falsifica faptele ce privesc gândirea noastră intuitivă. *A deţine* principiile, în sensul obişnuit al cuvântului, înseamnă a deţine dispoziţia de a trăi acele sentimente, deşi acest lucru nu e incompatibil, aşa cum vor să ne facă să credem unii intuiţionişti, cu supunerea acestor principii tribunalului gândirii critice atunci când acest lucru e potrivit şi sigur.

Există aşadar atât temeiuri practice cât şi psihologice pentru a adopta principii de acţiune relativ simple dacă e să învăţăm să ne purtăm fie moral, fie cu pricepere, fie cu prudenţă. Eticienii situaţionali au respins acest adevăr evident pentru că au dat de un alt adevăr evident pe care-l cred incompatibil cu acesta, deşi poate părea aşa numai cuiva care nu e în stare să facă distincţia dintre cele două niveluri ale gândirii morale pe care le voi postula. Situaţiile în care ne aflăm seamănă câteodată una cu alta, sub anumite aspecte importante, dar nu seamănă una cu alta sub toate aspectele; iar diferenţele pot fi şi ele importante. „Niciodată două situaţii sau doi oameni nu sunt exact identici”: vom recunoaşte în aceasta unul din strigătele de luptă ale şcolii de gândire despre care vorbeam.

Decurge de aici că, deşi principiile relativ simple care sunt folosite la nivel intuitiv sunt necesare pentru gândirea morală a omului, ele nu sunt suficiente. Deoarece orice situaţie nouă va fi diferită de vechea situaţie sub *unele* aspecte, întrebarea care se ridică imediat este dacă diferenţele sunt relevante pentru evaluarea ei, morală sau de altă natură. Dacă sunt relevante, atunci principiile pe care le-am învăţat când ne-am confruntat cu situaţii trecute s-ar putea să nu fie potrivite pentru noua situaţie. Aşa că o nouă întrebare se pune, anume cum ar trebui să decidem dacă sunt sau nu potrivite. Întrebarea e cu atât mai acută în contextele în care există un conflict între principiile pe care le-am învaţat - i.e. în contextele în care, dat fiind că lucrurile se întâmplă să stea aşa cum stau, nu le putem respecta pe amândouă. Dar dacă ea se ridică în aceste cazuri,

înseamnă că ea se poate ridica în orice caz şi a pretinde altceva e doar o probă de comoditate intelectuală.

2.5. Cea mai importantă obiecţie la adresa abordării uni-nivelare a gândirii morale numită intuiţionism e că aceasta nu ne oferă nici o cale pentru a răspunde unei asemenea întrebări. Nivelul intuitiv al gândirii morale există neîndoielnic şi el e (din punct de vedere uman) o parte esenţială a întregii structuri; dar oricât de bine echipaţi am fi cu aceste relativ simple principii intuitive sau dispoziţii prima facie, suntem ţinuţi să ne trezim în situaţii în care ele intră în conflict şi în care, prin urmare, e nevoie de un alt fel de gândire, neintuitivă, pentru a rezolva conflictul. Intuiţiile care dau naştere conflictului sunt produsul felului în care am fost crescuţi şi al experienţei trecute în luarea deciziilor. Ele nu se justifică singure; putem întotdeauna întreba dacă felul în care am fost crescuţi a fost cel mai bun cu putinţă sau dacă deciziile trecute au fost cele corecte, sau, chiar dacă au fost, dacă principiile formate atunci ar trebui aplicate unei noi situaţii sau, dacă nu pot fi toate aplicate, *care* ar trebui aplicate. A folosi intuiţiile însăşi pentru a răspunde la asemenea întrebari e o procedură circulară vicioasă; dacă dispoziţiile formate prin felul în care am fost crescuţi ridică o întrebare, nu putem apela tot la ele pentru a răspunde la întrebare.

Ceea ce poate răspunde la întrebare e un tip de gândire care nu face apel la nici un fel de intuiţie în afara celor lingvistice. Subliniez că în acest alt gen de gândire, pe care-l numesc gândire *critică*, nu putem apela la nici un fel de intuiţii morale de substanţă. Ea procedează în acord cu canoanele stabilite de logica filosofică şi e astfel bazată numai pe intuiţii lingvistice. A introduce intuiţii morale substanţiale la nivelul critic ar însemna să încorporăm în gândirea critică exact tipul de slăbiciune pe care ea a fost menită să o remedieze. Un filosof nu se va mulţumi cu suportul intuitiv pe care se bazează majoritatea filosofilor morali dacă vrea ca rezultatele muncii sale să dureze.

Gândirea critică rezidă în a a face o alegere sub constrângerile impuse de proprietăţile logice ale conceptelor morale şi de faptele non-morale, dar de nimic altceva. Această alegere e ceea ce am obişnuit să numesc o decizie de principiu (*LM* cap. 4). Dar principiile implicate aici sunt de alt gen decât principiile prima facie la care m-am referit mai sus. Deoarece unii cititori au fost induşi în eroare de termenul „principiu”, m-am

întrebat dacă nu ar fi bine să-l evit de tot; dar în cele din urmă l-am păstrat pentru a marca o similaritate logică importantă între cele două genuri de principii. Ambele sunt prescripţii universale; diferenţa rezidă în dimensiunea general-specific. Să explic acest lucru: un principiu prima facie trebuie să fie relativ simplu şi general (i.e. nespecific) pentru a-şi îndeplini funcţia, din motive pe care le-am expus deja. Dar un principiu de genul celui folosit în gândirea critică (să-l numim principiu moral critic) poate fi de o specificitate nelimitată.

Nu avem spaţiu aici pentru a explica pe larg diferenţa dintre universalitate şi generalitate. Ea e foarte importantă şi e păcat că de ce cele mai multe ori aceste cuvinte sunt folosite ca şi cum n-ar exista nici o diferenţă între ele (H 1972a:2). Propria mea terminologie în *LM* 10.3 era nepotrivită. Pe scurt, generalitatea e opusul specificităţii, pe când universalitatea e compatibilă cu specificitatea şi înseamnă numai proprietatea logică de a fi guvernat de un cuantificator universal şi de a nu conţine constante individuale. Cele două principii: „Niciodată să nu omori oameni" şi „Niciodată să nu omori oameni decât în legitimă apărare sau în cazuri de adulter sau de execuţie hotărâtă juridic" sunt ambele la fel de universale, numai că primul e mai general (mai puţin specific) decât al doilea. Principiile critice şi principiile prima facie sunt ambele prescripţii universale; dar în timp ce primele pot fi, şi pentru a-şi îndeplini scopul trebuie să fie, foarte specifice, cele din urmă pot fi, şi pentru scopurile *lor* trebuie sa fie, relativ generale. *Cât* de generale, aceasta depinde de circumstanţe şi de temperamentele indivizilor. Am discutat mai pe larg această problemă în altă parte (H 1972 2a:8).

2.6. Să ne întoarcem acum, după aceste preliminarii, la situaţia noastră conflictuală în care două principii prima facie cer două acţiuni incompatibile. Aceasta se întâmplă datorită faptului că unul dintre principii selectează ca relevante anumite trăsături ale situaţiei (e.g. că a fost făcută o promisiune) iar celălalt selectează altele (e.g. că faptul că nu-i voi arăta prietenului meu colegiile îl va dezamăgi profund). Problema e să determinăm care dintre aceste două principii ar trebui aplicat spre a da naştere unei prescripţii pentru această situaţie specifică. Metoda ce urmează a fi folosită de gândirea critică poate fi doar schiţată aici, anticipând descrierea ei amănunţită din partea a II-a.

Să notăm mai întâi că în teorie nu e necesar (deşi în practică uneori este) să

menţionăm indivizii pentru a descrie complet o situaţie sau a o descrie oricât de complet e nevoie. O putem descrie în termeni universali, incluzând în descriere acţiunile alternative disponibile şi consecinţele lor respective. Putem, însă, fără să omitem nici o informaţie *descriptivă*, să omitem toate referinţele individuale, astfel ca descrierea să se aplice la fel oricărei situaţii întru totul asemănătoare (*precisely similar*), presupunând oameni, locuri etc. întru totul asemănătaore. Referinţele individuale precedate de „ca şi", „asemănător" şi alte expresii echivalente fac excepţie de la această interdicţie; ele pot fi tratate ca universale în sensul cerut (H 1955:30).

Teza universalizabilităţii cere că dacă facem o judecată morală despre această situaţie, e necesar să fim gata (*we must be prepared*) să o facem despre oricare dintre celelalte situaţii întru totul asemănătoare. Să notăm că acestea nu trebuie să fie neapărat situaţii *reale*; ele pot fi situaţii ipotetice logic posibile întru totul asemănătoare (*FR* 6.4;6.4). Aşadar, strigătul de luptă la care mă refeream mai devreme: „Două situaţii şi doi oameni nu sunt niciodată întru totul la fel", nu e relevant pentru această parte a gândirii morale iar gândul că ar fi relevant se datorează confuziei [illegible] părţi ale acesteia. Ceea ce are de făcut gândirea critică este să găsească o judecată morală pe care gânditorul e gata să o facă despre această situaţie conflictuală şi pe care e de asemenea gata să o facă despre toate celelalte situaţii asemănătoare. Deoarece acestea vor include situaţii în care el ocupă, respectiv, poziţiile tuturor celorlalte părţi din situaţia reală, nici o judecată nu i se va părea acceptabilă dacă nu duce la ceea ce e cel mai bine pentru toate părţile, pe ansamblu (*which does not do the best, all in all, for all the parties*). Astfel, aparatul logic al prescriptivismului universal, dacă înţelegem ceea ce spunem atunci când facem judecăţi morale, ne va conduce în cadrul gândirii critice (fără să ne bazăm pe vreo intuiţie morală de substanţă) la formularea unor judecăţi care sunt aceleaşi cu cele pe care le-ar face un utilitarist acţional scrupulos. Vedem aici, şi vom vedea cu mai multe detalii în Partea a II-a, cum se ajunge la o sinteză între utilitarism şi Kant.

O mare parte a controversei dintre utilitarismul acţional şi utilitarismul normativ a fost purtată în termeni care ignoră diferenţa dintre nivelurile critic şi intuitiv ale gândirii morale. Odată ce nivelurile sunt distinse, dispunem de o formă de utilitarism care combină meritele ambelor variante (H 1972a:13 ff.; 1976a). Conformarea (în bună măsură) la opiniile moştenite prin tradiţie pe care utilitarismul normativ era gândit s-o

asigure, e asigurată de principiile prima facie folosite la nivelul intuitiv; dar gândirea morală critică, aceea care selectează aceste principii şi decide între ele în caz de conflict, e utilitarist acţională prin aceea că, atunci când ia în considerare cazuri ipotetice sau reale, ea poate fi complet specifică, nelăsând la o parte nici o trăsătură a unui act despre care s-ar putea pretinde că are relevanţă. Dar, deşi e cât se poate de specifică, deoarece ea nu are cunoştinţă de identitatea indivizilor, e de asemenea utilitarist normativă în acea versiune a doctrinei utilitarismului normativ care permite regulilor ei să fie de o specificitate nelimitată şi care, prin urmare, nu poate fi distinsă de utilitarismul acţional (*FR* 7.6; H 1972:170; Lyons, 1965:ch.iii). Cele două genuri de utilitarism, aşadar, pot coexista, fiecare la nivelul lui; gânditorul critic ia în considerare cazurile într-un mod utilitarist acţional sau utilitarist normativ specific şi pe baza acestora el selectează, aşa cum voi explica imediat, principii prima facie generale pentru a fi utilizate la nivelul intuitiv într-un mod utilitarist normativ general.

Traducere de Ana Constantinescu

3. Arhanghelul şi prolul

3.1. Mai rămâne de investigat care e relaţia dintre cele două niveluri ale gândirii morale şi cum ştim când să gândim la un nivel şi când la celalalt. Trebuie să ne fie clar, în primul rând, faptul că gândirea morală critică şi cea intuitivă nu sunt proceduri *rivale*, aşa cum pare s-o presupună disputa dintre utilitarism şi intuiţionism. Ele sunt elemente ale unei structuri comune, fiecare având un rol specific. Dar care este relaţia dintre ele?

Să considerăm două cazuri extreme de oameni, sau fiinţe, dintre care unii ar folosi numai gândirea morală critică iar ceilalţi numai pe cea intuitivă. Mai întâi, să considerăm o fiinţă cu capacităţi de gândire supraomeneşti, cu o cunoaştere supraumană şi fără nici o slăbiciune omenească. O voi numi arhanghel (H 1976a: 124, cf. Godwin, 1973: II, 2). Acest „observator ideal" sau „prescriptor ideal" (*FR* 6.4; H 1972a: 18; 1972c`: 168) seamănă cu „clarvăzătorul" din *LM* 4.2 în privinţa puterii lui de predicţie, dar adaugă

acesteia celelate calităţi supraumane pe care abia le-am menţionat. El va avea nevoie numai de exerciţiul gândirii critice. Pus în faţa unei situaţii noi, el va fi imediat capabil să-i scaneze toate proprietăţile, inclusiv consecinţele acţiunilor alternative, şi să elaboreze un principiu universal (poate unul foarte specific) pe care îl poate accepta pentru a acţiona în acea situaţie, indiferent ce rol ar ocupa el în cadrul acesteia. Lipsindu-i, pe lângă alte slăbiciuni omeneşti, aceea de părtinire a propriei persoane, el va acţiona în conformitate cu acel principiu, dacă acesta îi porunceşte să acţioneze. Acelaşi lucru se aplică şi la alte cazuri de părtinire (de exemplu părtinirea faţă de prietenii şi rudele noastre), care nu sunt nici pe departe slăbiciuni, dar care sunt, din motive pe care le voi explica mai târziu, excluse din cadrul gândirii critice, deşi joacă un rol important în gândirea intuitivă (H 1979b; 8.3). Un asemenea arhanghel nu ar avea nevoie de gândire intuitivă; totul ar fi rezolvat de raţiune într-o secundă. De asemenea, el n-ar avea nevoie nici de acele principii generale sănătoase, de dispoziţiile bune, de intuiţiile care ne ghidează pe noi, ceilalţi.

Pe de altă parte, să ne gândim la o persoană care are aceste slăbiciuni omeneşti într-un grad maxim. Nu numai că ea, ca mulţi dintre noi, trebuie să se bazeze cel mai adesea pe intuiţii, pe principii prima facie valabile şi pe dispoziţii bune, dar ea e complet incapabilă de gândire critică (nu mai vorbim de gândire critică sigură şi corectă), chiar şi atunci când are timp suficient pentru ea. O asemenea persoană, dacă vrea să aibă principiile prima facie de care are nevoie, va trebui să le dobândească de la alţi oameni prin educaţie sau imitaţie. Să o numim *prol* (*prole*) (după George Orwell, *1984*). Deşi arhanghelul şi prolul reprezintă versiuni exagerate ale claselor superioară şi inferioară din *Republica* lui Platon, e departe de intenţia mea să împart rasa umană în arhangheli şi proli; noi împărtăşim cu toţii caracteristici ale ambelor clase într-o măsură limitată şi variabilă, şi în momente diferite.

Întrebarea este deci următoarea: „Când trebuie să gândim noi ca arhanghelii şi când ca proli?" Odată pusă problema în acest fel, răspunsul este evident: depinde de cât de mult se aseamănă fiecare dintre noi, într-o ocazie particulară sau în general, cu unul sau cu celălalt dintre cele două personaje. Nu există un răspuns filosofic la această întrebare; depinde ce putere de gândire şi ce caracter crede fiecare dintre noi că posedă în momentul respectiv. Trebuie să ne cunoaştem pe noi înşine ca să putem spune în ce

măsură ne credem capabili să jucăm rolul arhanghelilor fără a sfârşi ca arhangheli *căzuţi,* în tabăra miltoniană a răului.

Un lucru e însă sigur: că noi nu putem, cu toţii şi tot timpul, să ne purtăm ca nişte proli (aşa cum ar vrea intuiţioniştii s-o facem) dacă vrem să avem un sistem de principii prima facie. Pentru a selecta principiile prima facie şi pentru a rezolva conflictele dintre ele e necesară gândirea critică. Dacă nu credem că oamenii sunt capabili de aşa ceva, va trebui să invocăm un Dumnezeu butlerian care să facă acest lucru pentru noi şi să dezvăluie rezultatele prin intermediul conştiinţelor noastre. Dar cum vom distinge atunci între vocea lui Dumnezeu vocea doicelor noastre (dacă le-am avut)?

3.2. Am evitat aşadar întrebarea despre când este cazul să ne angajăm în aceste două moduri de gândire; ea nu este o întrebare filosofică. Însă cealaltă întrebare este; căci nu vom avea o explicaţie completă a structurii gândirii morale până în clipa în care nu vom putea spune cum se relaţionează aceste două genuri de gândire.

Într-o faimoasă metaforă, Aristotel spune că relaţia dintre intelect şi caracter (despre care am vorbit şi noi până acum, dar în alţi termeni) trebuie să fie una paternală: în măsura în care motivele şi dispoziţiile omului sunt raţionale, aceasta se întâmplă pentru că ele „ascultă de raţiune ca de un părinte” (1103a3). Pentru că gândirea morală intuitivă nu se poate susţine singură, pe când gândirea critică se poate susţine singură şi o face efectiv, cea din urmă are prioritate epistemologică. *Dacă* am fi arhangheli, am putea decide numai cu ajutorul gândirii critice ceea ce trebuie să facem în fiecare situaţie; pe de altă parte, dacă am fi proli, nu am putea face acest lucru cu ajutorul gândirii intuitive, cel puţin nu dincolo de orice îndoială.

Cu condiţia să nu îi dăm o interpretare „subiectivistă” sau „relativistă” (12.1), nu e nimic greşit în a spune că modalitatea de a trăi sau acţiona cea mai corectă sau mai bună pentru noi, fie în general, fie în ocazii particulare, este cea pe care arhanghelul ar declara-o astfel dacă şi-ar pune această întrebare. O asemenea teză nu e „subiectivistă” într-un sens rău, ci este în mod cert una profund raţionalistă deoarece, aşa cum vom vedea, arhanghelii, atunci când finalizează gândirea lor critică, spun toţi acelaşi lucru (6.2, 12.3) cu privire la toate problemele în legătură cu care e posibilă argumentarea morală (*FR* 8.I f.;3.5); şi aşa vom face şi noi, în măsura în care vom reuşi să gândim ca

nişte arhangheli. Gândirea intuitivă are funcţia de a oferi o aproximare de uz practic a acestor rezultate pentru aceia dintre noi care nu pot gândi ca arhanghelii într-o ocazie particulară. Dacă dorim să asigurăm cea mai mare conformitate posibilă cu ceea ce ar hotărî un arhanghel, trebuie să încercăm să sădim în noi înşine şi în cei pe care îi influenţăm un set de dispoziţii, motivaţii, intuiţii, principii prima facie (sau oricum le-am numi altfel) care să aibă acest efect. În felul acesta e mai probabil, pe ansamblu, să avem succes decât dacă ne-am propune să gândim ca arhanghelii în ocazii în care nu avem nici timpul, nici capacitatea de a face asta. Principiile prima facie, însă, trebuie alese la rându-le prin gândire critică, dacă nu a noastră, atunci cel puţin a acelora pe care-i credem capabili de ea.

Să presupunem, aşadar, că judecăm critic un principiu prima facie deja propus. Ce gândim noi efectiv despre el ca membri legislatori în acest imperiu al scopurilor? (Kant, 1785:75). Principiul e făcut pentru a fi utilizat în lumea noastră reală. Un lucru, aşadar, pe care *nu* îl vom face e să evocăm cazurile improbabile sau neobişnuite pe care le pot născoci romancierii sau filosofii care despică firul în patru, întrebând dacă în *acele* cazuri rezultatul inculcării principiului ar fi cel mai bun lucru posibil. Să luăm un exemplu analog din sfera prudenţei: să presupunem că ne punem problema dacă e cazul să adoptăm principiul de a purta întotdeauna centura de siguranţă atunci când conducem. Trebuie să punem în balanţă inconvenientul minor de a ne pune centura de fiecare dată când conducem şi, respectiv, rănirea gravă pe care am putea-o suferi în acele rare ocazii, dacă vor exista, în care vom avea accidente. Aici raritatea apariţiilor acestui din urmă eveniment e compensată de gravitatea consecinţelor sale şi de aceea am putea decide că e mai bine să adoptăm principiul. Dar să presupunem apoi că cineva susţine, poate pe bună dreptate, că în *unele* accidente riscul de rănire sau moarte creşte dacă purtăm centura (de exemplu, atunci când un şofer în stare de inconştienţă ar fi fost, altfel, aruncat din autovehicolul care a luat foc). Există oameni care îşi centrează atenţia pe asemenea cazuri şi le folosesc ca temei pentru a respinge regula purtării centurii de siguranţă; şi mulţi argumentează similar în etică, folosind simpla posibilitate sau chiar simpla conceptibilitate a unui caz neobişnuit, caz în care un principiu ar porunci o acţiune vădit inacceptabilă, ca argument pentru a respinge principiul. Metoda e incorectă. Lăsând la o parte, de dragul simplităţii, diferenţa dintre severitatea rănilor, dacă, să zicem, în 95 la

sută dintre toate accidentele purtarea centurii de siguranţă reduce riscul rănirii şi în 5 la sută în sporeşte, atunci va fi raţional să purtăm centura dacă vrem să reducem riscul de a ne răni într-o măsură mai mare decât vrem să evităm neplăcerile cauzate de purtarea ei.

Să generalizăm: dacă supunem criticii principiile prima facie, trebuie să luăm în considerare consecinţele inculcării lor în noi înşine şi în ceilalţi; şi, examinând aceste consecinţe, trebuie să contrabalansăm mărimea efectelor bune şi rele în cazurile pe care le avem în vedere cu probabilitatea sau improbabilitatea ca asemenea cazuri să se producă în experienţa noastră reală. Mi se pare că moralitatea populară a fost în realitate schimbată fără temeiuri suficiente din cauză că nu s-a făcut acest lucru. E foarte uşor pentru un romancier (D.H. Lawrence, de exemplu) să descrie într-un mod cât se poate de verosimil, ca şi cum ar fi vorba de întâmplări zilnice, cazuri în care acceptarea de către societate a unui principiu tradiţional, să zicem al fidelităţii conjugale, duce la rezultate nefericite. Publicul e în acest fel convins că principiul ar trebui respins. Dar pentru ca o asemenea respingere să fie raţională ar trebui nu numai ca acele situaţii în care rezultatele acceptării principiului nu sunt cele mai bune să *poată* avea loc sau să *poată* fi concepute, ci ca acele situaţii să fie suficient de comune încât să cântărească mai greu decât acelea ale căror rezultatele sunt cele mai bune. Care anume principiu cu privire la fidelitatea conjugală să fie adoptat pe baza unei evaluări mai raţionale, aceasta este, desigur, o chestiune deschisă disputei; dar evaluarea trebuie făcută. Dacă se dovedeşte că se provoacă mai multă suferinţă prin încălcarea convenţiilor maritale decât prin păstrarea lor, atunci un arhanghel, urmând metoda noastră (6.1) şi acordând o pondere egală intereselor tuturor în gândirea sa critică imparţială, va favoriza păstrarea lor.

O greşeală similară, sau complementară, e făcută adesea de opozanţii utilitarismului atunci când aceştia inventează exemple neobişnuite (cum ar fi acela al şerifului care ştie - cine poate spune cum? – că nevinovăţia celui pe care îl spânzură în interes general nu va fi niciodată scoasă la iveală, 9.7). Cu multe asemenea exemple ne vom confrunta în capitolul 8. Scopul lor este să ne convingă că utilitarismul, atunci când e aplicat la aceste situaţii neobişnuite, dă naştere la precepte care sunt în contradicţie cu intuiţiile noastre comune. Dar acest lucru n-ar trebui să ne surprindă. Intuiţiile noastre comune sunt bune, dacă sunt, tocmai pentru că produc precepte acceptabile în cazurile comune. Din acest motiv este dezirabil ca noi toţi să avem aceste intuiţii şi să simţim

mustrarea conştiinţei dacă acţionăm împotriva lor. Prin urmare, toţi oamenii care au beneficiat de o educaţie bună pot fi făcuţi să se unească împotriva utilitarismului (dacă puterea lor de reflecţie filosofică ar putea fi cumva inhibată) citând un caz *ne*obişnuit oarecare, subsumabil fără nici un dubiu unui principiu prima facie pe care l-am internalizat cu toţii, caz în care noi vom accepta preceptul utilitarist, ce ne cere să încălcăm respectivul principiu, numai cu o enormă repulsie.

Aceşti anti-utilitarişti se întrec uneori pe ei înşişi. Profesorul Bernard Williams, elaborând un exemplu celebru (1973:98), crede că poate puncta împotriva utilitariştilor arătând că într-un caz greu de imaginat în realitate aceştia ar prescrie omorârea unui om nevinovat, alternativa fiind ca el şi alţi nouăsprezece oameni să fie omorâţi de altcineva. Simţim cu toţii o repulsie de a prescrie un asemenea lucru - şi e normal să fie aşa, căci noi toţi am fost educaţi corect să condamnăm uciderea unor oameni nevinovaţi şi să condamnăm nu mai puţin pe cel care cedează la un şantaj de genul acesta, iar pentru a justifica o asemenea educaţie pot fi furnizate bune temeiuri utilitariste. Dar când ajungem să ne punem problema ce trebuie făcut efectiv în această situaţie bizară, chiar şi Williams pare să cocheteze cu posibilitatea că ar fi corect să împuşte un om nevinovat pentru a salva alţi nouăsprezece oameni nevinovaţi (ib:117). Tot ce arată el e că vom ajunge greu la această concluzie dacă suntem oameni „cumsecade”; dar nimic nu-l împiedică pe utilitarist să fie şi el de acord cu aceasta. La aceste stratageme vom reveni însă mai târziu (8. I[illegible]).

3.3. Pentru a sintetiza, aşadar, vom spune că relaţia dintre cele două genuri de gândire este următoarea. Gândirea critică urmăreşte să selecteze cea mai bună mulţime de principii prima facie pentru uzul gândirii intuitive. Ea poate fi de asemenea folosită atunci când principiile din această mulţime intră în conflict *per accidens*. O asemenea folosire poate duce la îmbunătăţirea principiilor însele, dar nu neapărat; un principiu poate fi dominat fără a fi modificat (3.6). Cea mai bună mulţime este aceea a cărei acceptare dă naştere la acţiuni, dispoziţii, etc., care aproximează în cel mai înalt grad pe acelea care ar fi alese dacă am fi capabili să utilizăm gândirea critică tot timpul. Acest răspuns poate fi dat în termeni de utilitate a acceptării dacă suntem utilitarişti; dacă nu suntem utilitarişti ci kantieni, putem spune de fapt acelaşi lucru susţinând adoptarea unei mulţimi de

maxime pentru uz general, mulţime a cărei acceptare ar da naştere la acţiuni, etc., care aproximează cel mai bine pe acelea care ar fi alese dacă imperativul categoric ar fi aplicat direct în fiecare ocazie de către un arhanghel. Prin urmare, un kantian lucid şi un utilitarist lucid ar fi de acord din momentul în care au distins între cele două genuri de gândire.

Dar pe lângă rolul de a *selecta* principiile prima facie, gândirea critică are de asemenea rolul de a *rezolva conflictele* dintre ele. Dacă principiile au fost bine alese, conflictele vor apărea doar în situaţii exceptionale; dar ele vor fi cu atât mai neliniştitoare cu cât principiile vor fi susţinute mai ferm (aşa cum trebuie să fie). Deşi, în general, nu e o bună strategie aceea de a-ţi pune sub semnul îndoielii principiile *prima facie* în situaţii de stres, şi aceasta din cauza pericolului „aranjării" la care ne-am referit mai sus, conflictele despre care vorbim ne forţează să facem acest lucru (de unde şi neliniştea noastră). Pot exista şi alte rezultate. În cazurile mai simple, s-ar putea să „fim siguri" că un principiu oarecare sau o trăsatură a unei situaţii este, *în acea situaţie,* mai importantă decât altele (vezi paralela cu jocul de table, [illegible]). Atunci vom putea pune lucrurile în ordine în mod intuitiv, lăsând un principiu să îl domine pe celălalt în acel caz, fără recurs la gândirea critică. Această strategie ar putea fi cea mai bună în cazul exemplului nostru iniţial, cel despre încălcarea promisiunii. Dar, deşi această punere în ordine intuitivă ar putea părea că oferă un pai de care intuiţoniştii s-ar putea agăţa, e evident că el nu va mai fi disponibil în cazul unor conflicte mai serioase.

La extrema cealaltă, un conflict ne-ar putea forţa să examinăm principiile prima facie însele şi, poate, în loc să facem ca unul să fie dominat de celălalt, să începem să le precizăm. Oamenii care au trecut prin asemenea crize gândesc, după aceea, de cele mai multe ori diferit anumite probleme morale fundamentale - semn că a avut loc un proces de gândire critică, oricât de vag ar fi fost el. Această precizare (*qualification*) a principiilor va aduce cu sine o rezolvare a conflictului deoarece principiile astfel precizate nu mai sunt inconsistente, nici măcar *per accidens*. Există de asemenea şi o cale de mijloc: persoana aflată în situaţia conflictuală poate ajunge la convingerea că unul sau ambele principii trebuie precizate, dar să nu fie sigură cum, ştiind numai că precizarea ar permite o anume acomodare reciprocă a principiilor în acest caz particular; persoana poate atunci decide în legătură cu cazul particular făcând în aşa fel ca unul dintre

principii să fie dominat şi lăsând reflecţia asupra principiilor însele pentru mai târziu, când ea va fi mai bine plasată pentru a o face în mod raţional. Numai după ce a făcut-o poate fi ea sigură că a avut dreptate.

O alta versiune a acestei căi de mijloc este aceea în care spunem „Atâta timp cât principiile sunt în conflict, nu mă pot baza pe toate; sunt obligat să mă abat fie de la unul fie de la celalalt, şi nu ştiu de la care. Aşa ca voi lăsa principiile la o parte pentru moment şi voi examina cu atenţie cazul particular pentru a vedea ce ar spune gândirea critică despre el.” Acest lucru e posibil pentru gândirea critică, atât cât pot opera oamenii cu ea, şi constituie ceea ce eticienii situaţionişti şi utilitariştii acţionali grosieri ar recomanda în toate cazurile. Ea este, după cum am văzut, o procedură periculoasă; dar câteodată s-ar putea să fim împinşi către ea. Anti-utilitariştii şi-au făcut un obicei din a produce exemple în care aceasta este singura soluţie, pentru a-i acuza apoi pe utilitarişti că o adoptă (ceea ce este inevitabil) şi că o fac cu inima uşoară (ceea ce e o calomnie, 8.I ff.). Un bun utilitarist va ajunge să ia asemenea decizii, dar o va face cu multă greutate din cauza principiilor bune ce i-au fost insuflate; el s-ar putea să se chinuie din cauza lor până când le va pune în ordine cu ajutorul gândirii critice şi va reflecta cu siguranţă nu numai la ce ar fi trebuit să facă în acel caz particular, ci şi care ar trebui să fie principiile sale prima facie.

S-ar putea spune că nu putem compartimenta gândirea noastră morală aşa cum pare s-o pretindă teoria celor două niveluri (Williams, 1976:230). Nu pot răspunde decât întrebând dacă aceia care ridică această obiecţie s-au confruntat vreodată cu asemenea situaţii. Propria mea gândire morală e aşa cum o descriu în această carte (nu ca a unui arhanghel, căci nu sunt aşa ceva, nici ca a unui prol, dar făcând tot posibilul să folosească gândirea critică şi gândirea intuitivă acolo unde e cazul). În situaţii dificile, intuiţiile, întărite de dispoziţiile cu care se însoţesc, ne împing în diferite direcţii iar gândirea critică ne împinge poate într-o alta. O persoană care are o oarecare experienţă în stăpânirea unor asemenea situaţii va fi dobândit nişte principii *metodologice* prima facie care să-i spună când să se lanseze în gândirea critică şi când nu; şi acestea vor fi justificate la rece de gândirea critică. A spune că e imposibil să păstrezi împreună, în cadrul aceluiaşi proces de gândire, gândirea intuitivă şi pe cea critică e ca şi cum ai spune că într-o bătălie comandantul nu se poate gândi în acelaşi timp la detalii de tactică, la scopul general al

victoriei şi la principiile (economie de forţe, concentrare de forţe, acţiune ofensivă, etc.) pe care le-a învăţat atunci când şi-a însuşit meseria. Bunii generali aşa procedează. Un bun general e cel care câştigă bătăliile, nu cel care are cele mai bune principii prima facie; dar principiile prima facie optime sunt cele care, privind lucrurile în ansamblu, câştigă bătăliile.

3.4. Trebuie să ne întoarcem acum la o problemă care a fost amânată la sfârşitul capitolului I şi care a fost făcută mai presantă, dar şi mai uşor de soluţionat, de cele spuse între timp. E vorba de problema deosebirii judecăţilor morale de alte judecăţi evaluative. Am spus că diferenţa specifică pe care am folosit-o este cea de „dominanţă” (*overridingness*); şi această noţiune trebuie explicată acum. Aceasta îmi va da ocazia să spun ceva mai mult despre problema nestăpânirii de sine (*weakness of will*), care a constituit un punct atât de dificil pentru filosofii moralei, mai ales pentru cei cu convingeri prescriptiviste ca şi mine (*FR* 5.I). Ea devine mult mai clară dacă o privim ca pe un caz particular al problemei conflictelor dintre prescripţii, în raport cu care conflictele morale de care ne-am ocupat în capitolul precedent au constituit un caz deosebit, dar analog. După ce am distins nivelurile gândirii morale, devine clar cum putem da seama de conflictele morale şi acelaşi gen de abordare ne ajută să înţelegem unele tipuri importante de nestăpânire de sine. Cei care insistă că pot exista conflicte între datorii au perfectă dreptate atunci când se referă la nivelul intuitiv; căci pot exista într-adevăr conflicte între datorii care nu sunt rezolvabile *la acel nivel* şi care pot cauza foarte multă nelinişte. Ceea ce nu văd aceşti gânditori este că există şi un alt nivel, cel critic, care are scopul de a rezolva aceste conflicte şi totodată de a ordona alegerea de către noi a principiilor morale în aşa fel încât aceste conflicte să apară atât de rar pe cât e nevoie pentru a asigura consistenţa cu celelalte scopuri ale gândirii morale.

Atât problema nestăpânirii de sine cât şi aceea a conflictelor dintre datorii apar deoarece omul obişnuit e ferm convins că trebuie să facă anumite lucruri; şi e convins de asta pentru că intuiţiile sale, încorporate în principiile prima facie, îl asigură că aşa stau lucrurile. Este deci foarte simplu pentru un filosof să conceapă cazuri care îl vor convinge pe omul obişnuit că trebuie să facă două lucruri incompatibile sau că ştie că n-ar trebui să facă ceva ce el chiar face. Primul dintre acestea e un caz de care ne-am ocupat; al doilea

reprezintă un gen de nestăpânire de sine.

3.5. Trebuie să examinăm acum mai detaliat cel de-al doilea caz. Dar mai întâi să ne ocupăm de problema definirii lui „moral”. Cele două proprietăţi, universalizabilitatea şi prescriptivitatea, nu sunt suficiente pentru a defini clasa judecăţilor morale, atâta vreme cât cel puţin unele judecăţi evaluative diferite (şi, într-un sens strict, toate) au aceste proprietăţi (*FR* 2.8,8.2: I.6). Pentru a distinge judecăţile morale în cadrul unui gen mai larg, avem nevoie de o diferenţă specifică. Numele pe care îl voi folosi pentru această proprietate distinctivă este „dominanţă”. Cu toate că e important ca judecăţile morale, într-unul dintre sensurile acestui cuvânt ambiguu, să aibă această proprietate sau (aşa cum vom vedea) o proprietate apropiată de ea, aceasta nu va juca un rol important în argumentarea noastră. După cum nici cuvântul „moral” nu va juca un asemenea rol.

Există două temeiuri pentru aceasta. Primul e că nu avem nevoie de această proprietate pentru a construi concepţia noastră despre raţionarea morală. Canoanele argumentării morale se bazează pe celelalte două proprietăţi ale lui „trebuie” şi „necesar”, proprietăţi pe care le au în comun cu toate cuvintele evaluative. Acest lucru e posibil pentru că judecăţile morale, deşi nu se rezumă la situaţii în care sunt afectate interesele altora, sunt utilizate în mod predominant în asemenea situaţii. Pentru cazurile în care interesele altora nu sunt afectate, nu am pretenţia să ofer canoane ale raţionării morale. Dar pentru cazurile în care aceste interese sunt afectate, cele două proprietăţi ale universalizabilităţii şi prescriptivităţii sunt suficiente pentru a guverna raţionarea şi nu am apelat la nici o altă proprietate în *FR*. Temeiul pentru care această abordare nu poate fi extinsă la argumente despre, să zicem, chestiuni estetice, este că argumentele referitoare la ele nu depind de interesele altor oameni ci doar de calităţile afective şi senzoriale ale obiectului estetic; temeiul pentru care nu poate fi extinsă la probleme morale care nu afectează interesele altora e acelaşi: un argument bazat pe aceste două proprietăţi nu poate da seama de astfel de probleme (*FR* 8.I).

Un al doilea temei pentru a evita, dacă putem face asta, introducerea cuvântului „moral” în explicaţia pe care o dăm raţionării morale este acela că el e un cuvânt atât de ambiguu. El nu are nici măcar o diversitate de utilizări bine-definite, ci un spectru foarte vag de utilizări care se suprapun unele cu altele şi sunt greu de distins. Acesta nu este un

lucru neobişnuit; Wittgenstein pare să fi considerat acest fenomen ca tipic pentru cuvinte (1953 secs.65 ff.) şi, chiar dacă a exagerat (realizarea dicţionarelor e totuşi ceva fezabil şi util), există multe asemenea cuvinte, iar „moral" este unul dintre ele. „Trebuie" şi „necesar" sunt mai puţin proteice; mă simt mai sigur cu ele, cu toate că şi ele au multiple utilizări. Dar am decis cu regret că, deşi e posibil să bazezi o explicaţie a raţionării morale pe o anumită utilizare remarcabilă a lui „trebuie" şi „necesar" (utilizarea universalizabil prescriptivă), ale cărei reguli determină ceea ce putem şi ceea ce nu putem spune fără să ne contrazicem singuri atunci când utilizăm aceste cuvinte, totuşi nimic la fel de precis nu e posibil în ceea ce priveşte cuvântul „moral".

Totuşi, avem nevoie de un concept care să delimiteze acele utilizări ale universal prescriptivilor „trebuie" şi „necesar" care ne preocupă pe noi ca filosofi ai moralei; şi mi se pare că „moral", în una din utilizările sale, este cuvântul, sau un cuvânt posibil, pentru acel concept. Aşa că politica cea mai bună ar fi să admitem că acest cuvânt este ambiguu şi chiar vag, dar să definim o utilizare a lui care va delimita acele utilizări ale lui „trebuie" şi „necesar" care ne interesează în mod special.

3.6. Am putea sugera, ca primă aproximare, că o utilizare a lui „trebuie" şi „necesar" este o utilizare morală în acest sens dacă judecata care o conţine este (1) prescriptivă; (2) universalizabilă şi (3) dominantă. Înainte de a ne referi la insuficienţele acestei definiţii să încercăm să precizăm cel de-al treilea element. Voi spune în trecere că, dacă încercarea de a defini „moral" în aceşti termeni, sau într-o variantă mai elaborată a lor, ar avea succes, nu mi-ar păsa dacă aş *substitui* expresia „dominant-prescriptiv-universalizabil" pentru expresia „moral" în acest sens, dacă prima nu ar fi o expresie atât de greoaie. Apoi aş putea face bucuros cadou cuvântul „moral" celor care vor să-l utilizeze în celelalte sensuri ale sale.

Dar ce înseamnă că o prescripţie o domină pe alta? Am explicat pe scurt această noţiune în *FR* 9.3. Exemplul pe care l-am folosit acolo era acela al unui conflict între principiul estetic care spune că nu trebuie alăturate stacojiul şi purpuriul şi principiul moral că nu trebuie să răneşti sentimentele soţiei în cazul în care soţia mea mi-a oferit o pernă purpurie ca să o pun pe canapeaua stacojie din camera de la colegiu. Am spus că voi permite principiului sau judecăţii morale să o domine pe cea estetică; şi aceasta

înseamnă cel puţin că, deşi ambele sunt prescriptive, consider că trebuie să acţionez, şi voi acţiona în consecinţă, conform judecăţii morale, şi astfel nu voi acţiona conform celei estetice. Am spus că aceasta e cu totul altceva decât *precizarea* judecăţii estetice pentru a admite o excepţie într-un asemenea caz; judecata estetică ramâne neprecizată şi e prescriptivă, doar că e dominată în acest caz. În consecinţă, eu nu susţin principiul estetic sub forma „Nu trebuie alăturate stacojiul şi purpuriul, cu excepţia cazului când acest lucru este necesar pentru a evita rănirea sentimentelor soţiei”.

Să notăm că dacă aş trata ca dominant principiul interzicerii alăturării unor culori incompatibile şi astfel aş considera că trebuie să arunc perna indiferent cât de mult ar răni acest lucru sentimentele soţiei mele, atunci aş ridica acest principiu la rangul de principiu moral, dată fiind definiţia lui „moral” în termeni de dominanţă; deşi multe definiţii ale lui „moral” în termenii conţinuturilor pe care le pot avea principiile numite „morale” ar împiedica aşa ceva. Acest lucru arată că aici sunt implicate două sensuri ale lui „moral”, aşa cum am fost de acord; el nu arată că sensul meu nu e unul posibil sau folositor, atâta timp cât e distins de altele.

A trata un principiu ca dominant înseamnă, aşadar, a-l lăsa întotdeauna să domine alte principii când acestea intră în conflict cu el şi, la fel, a-l lăsa să domine toate celelalte prescripţii, chiar şi cele neuniversalizabile (e.g. simplele dorinţe). Notaţi că am spus „a trata ca”. S-ar putea considera că e un defect al abordării mele faptul că nu încerc să spun ce înseamnă că un principiu *este* dominant, ci numai ce înseamnă să *tratezi* un principiu ca dominant. Dar aceasta este o trăsătură necesară a definiţiilor multor asemenea termeni. Să presupunem, de exemplu, că am defini parţial expresia „semn al conjuncţiei” spunând că o persoană tratează un cuvânt (de exemplu „şi”) ca pe un semn al conjuncţiei dacă, ori de câte ori acest cuvânt apare între două propoziţii, el crede că e inconsistent să afirme întregul conţinut propoziţional (*proposition*) exprimat de cele două propoziţii (*sentences*) cu „şi” între ele, dar să nege un conţinut propoziţional exprimat de una singură din cele două propoziţii. A zice că această definiţie ne spune doar ce înseamnă să *tratezi* pe „şi” ca pe semnul conjuncţiei şi nu ce înseamnă că el *este* semnul conjuncţiei, nu reprezintă o obiecţie validă la definiţia noastră. Dacă el este utilizat în acest fel, atunci el este, astfel utilizat, un semn al conjuncţiei. Şi, în mod similar, dacă cineva tratează un principiu ca dominându-le pe toate celelalte, dar nu lasă nici un alt principiu să-l domine pe el, atunci

cuvintele pe care le foloseşte pentru a exprima principiul sunt astfel utilizate încât ele exprimă pentru el un principiu al dominanţei.[194] Această enunţare a poziţiei nu ne apropie de punctul de vedere subiectivist că am putea face ca judecăţile morale să fie adevărate pur şi simplu adoptându-le (12.1). Dacă persoana *trebuie* să trateze acest principiu ca pe unul dominant, aceasta e o altă problemă; dar e clar că ea îl *tratează* astfel; ceea ce ea vrea să spună atunci când rosteşte principiul e că acesta este dominant. Şi dacă ar fi posibil să definim „moral" în termeni de dominanţă, am putea spune în prelungirea celor de mai sus că, dacă definiţia ar fi satisfacută de utilizarea de către cineva a unei expresii, atunci ceea ce aceasta a intenţionat să exprime prin ea era un principiu moral.

Dar, cu toate că această dificultate nu e una reală, există altele care sunt. Abordarea pe care abia am schiţat-o face imposibil ca un principiu moral să fie dominat de un alt principiu moral sau de orice altă prescripţie. Dar atât una cât şi alta se întâmplă în realitate. Există atât conflicte morale, care sunt rezolvate dând posibilitatea unui principiu moral să-l domine pe altul, cât şi cazuri în care, ca să folosesc o expresie oarecum revoltătoare auzită la un coleg, „ne luăm o vacanţă morală". Unele cazuri de nestăpânire de sine sunt exemplificări ale acestei situaţii, şi la fel sunt unele cazuri descrise de Austin într-un celebru pasaj (1956:24n), în care îmi iau în mod deliberat, şi nu din nestăpânire, două porţii la o cină festivă deşi nu e mâncare suficientă decât pentru o porţie de persoană. Abordarea noastră de până acum e prea simplă pentru a da seama de asemenea cazuri. Dar inadecvările ei pot fi remediate invocând structura noastră pe două niveluri a gândirii morale. Acest lucru ne va da posibilitatea să adaptăm explicaţia pe care am dat-o cuvântului „moral", şi cuvintelor morale, la utilizările lor reale de către oameni.

3.7. Întorcându-ne, acum, la problema nestăpânirii de sine, să vedem în ce fel am putea folosi conceptul de dominanţă, care nu trebuie confundat cu acela de prescriptivitate. În *LM* 11.2, într-o încă preliminară privire aruncată asupra problemei nestăpânirii de sine, am spus într-adevăr că unele dintre cazurile în care ea apare erau

[194] Argumentarea nu va fi afectată dacă spunem că „trebuie", aşa cum e utilizat într-un principiu, înseamnă acelaşi lucru indiferent dacă principiul e tratat ca dominant sau nu, dar că persoana care acceptă principiul l-ar putea trata, fără vreo schimbare de înţeles, ca dominant sau nedominant; sau dacă spunem că, în caz că-l tratează ca dominant, ea utilizează pe "trebuie" într-un mod diferit. Am presupus că acesta din urmă e cazul.

cazuri în care judecăţii morale în chestiune îi lipsea prescriptivitatea. Aceste cazuri există cu certitudine. Uneori, atunci când cineva spune „Trebuie să fac, dar nu o voi face” judecata lui morală e de tipul „Şi ce dacă”?” (4.2 s.f.). Dar ar fi complet lipsit de subtilitate să presupunem, şi eu nu am presupus nici chiar atunci, că toate cazurile de nestăpânire de sine sunt de acest fel.

De fapt, am menţionat chiar în acel stadiu incipient două feluri de judecăţi morale non-prescriptive care ar putea fi implicate aici (şi faptul că pot exista judecăţi morale non-prescriptive (*FR* 2.8) este un alt semn al inadecvării primei noastre definiţii a lui „moral”). Prima era judecata morală „între ghilimele” care presupune doar că un anumit act e cerut pentru a fi conformi standardelor morale curente din societate. A doua era judecata morală încorporată în sentimentele noastre morale. Această noţiune nu a fost explicată complet; dar legătura ei cu ceea ce am spus în capitolul precedent despre gândirea morală intuitivă e evidentă. Există două elemente în această judecată care trebuie distinse: judecata *că avem* acel sentiment şi judecata care e *expresia* acelui sentiment. Dacă am fost bine crescuţi în felul în care am descris eu acest lucru, atunci vom avea un sentiment de repulsie morală faţă de minciună de pildă, şi vom şti totodată că avem acest sentiment. Aceşti doi factori sunt de cele mai multe ori amestecaţi sub denumirea „intuiţie morală”.

În *FR* 5.9 am dat o listă cu posibilele tipuri de nestăpânire de sine şi am admis explicit că s-ar putea ca lista să nu fie exhaustivă. Nu o voi repeta acum. Dar două din elementele importante care apăreau în ea erau, primul, cazul în care un om nu poate rezista tentaţiei de a face ceea ce crede că nu ar trebui să facă; al doilea, cazul în care el se îndepărtează de ceea ce am numit „rigoarea universalităţii prescriptive pure” care ar caracteriza „un limbaj moral sfânt sau angelic”. Nu am nimic de adăugat aici despre primul dintre aceste cazuri, dar ceea ce am spus în acest capitol va fi recunoscut ca o dezvoltare a celui de-al doilea (*FR* 5.5; 1.6).

Deoarece noi suntem fiinţe umane şi nu îngeri, am adoptat sau moştenit ceea ce am numit nivelul intuitiv al gândirii morale cu principiile sale prima facie sprijinite pe puternice sentimente morale şi ataşate unor caracteristici mai degrabă generale ale acţiunilor şi situaţiilor. În starea precară în care ne aflăm, acesta nu e un lucru rău; avem nevoie de un asemenea instrument, aşa cum am explicat pe larg. Principiile prima facie

sunt generale în două sensuri intercorelate; ele sunt suficient de simple şi nespecifice şi admit excepţii în sensul că e posibil să le susţinem deşi admitem că în unele cazuri particulare putem să le încălcăm. Această posibilitate nu a fost menţionată în *LM* 3.6, deşi ar fi trebuit să fie. Cu alte cuvinte, ele sunt dominabile. Încă o dată, cu toate că, în sensul în care am folosit eu termenul, ele sunt universale (nu conţin nici o constantă individuală şi încep cu un cuantificator universal), într-un alt sens ele nu sunt universale (nu sunt constrângătoare în mod universal; se pot face excepţii de la ele). Ar fi imposibil pentru principiile prima facie să-şi îndeplinească funcţia practică dacă nu ar avea aceste trăsături care, din punct de vedere teoretic, ar putea părea defecte. Ca să poată fi de folos în educaţia morală şi în formarea caracterului, ele trebuie să fie într-o anumită măsură simple şi generale; dar dacă sunt astfel, atunci vom întâlni cazuri (lumea fiind atât de diversă) în care a le respecta (chiar dacă două dintre ele n-ar intra în conflict) ar fi ceva împotriva prescripţiilor gândirii morale angelice.

Aceasta explică pe deplin de ce principiile prima facie trebuie să fie dominabile - de ce, altfel spus, e posibil să continuăm să le susţinem chiar şi atunci când nu le respectăm într-un anumit caz. Repet că aceast caracter dominabil (*overridability*) al lor nu înseamnă că ele nu sunt prescriptive: *dacă* ar fi aplicate, ele ar cere o anumită acţiune, dar noi pur şi simplu nu le aplicăm într-un anumit caz. Mai mult, deşi până acum am luat în considerare cazuri în care un asemenea principiu moral prima facie e dominat de un alt principiu moral prima facie, e probabil ca un principiu care are această trăsătură de a fi dominabil va putea fi de asemenea dominat de alte prescripţii, non-morale, ca atunci când ne luăm „vacanţe morale". Iată de ce întreaga problemă devine mai clară dacă privim genul de conflict pe care-l numim nestăpânire de sine pur şi simplu ca pe un exemplu de conflict al prescripţiilor. Ceea ce se întâmplă atunci când decid că trebuie să încalc o promisiune ca să nu-l dezamăgesc pe prietenul meu australian aflat în vizită la Oxford are strânse afinităţi cu ceea ce se întâmplă atunci când decid să încalc o promisiune pentru a nu-mi dezamăgi propriile pofte.

3.8. In lumina recunoaşterii faptului că unele principii morale pot fi dominate fără a înceta să fie susţinute ca principii morale, cititorul se va astepta în mod firesc să aduc precizări sugestiei pe care am făcut-o mai devreme cu privire la înţelesul lui „moral"

(3.6). Nu putem pur şi simplu spune că cineva tratează un principiu prescriptiv universal ca pe un principiu moral dacă şi numai dacă el nu admite că acesta poate fi dominat de orice alte principii; căci am văzut că principiile morale prima facie pot fi dominate nu doar de alte principii morale, ci şi de prescripţii non-morale, fără să înceteze din acest motiv să fie considerate ca principii morale.

Dar cauza acestei dificultăţi, şi anume separarea nivelurilor, este şi cea care ne furnizează soluţia. Dacă ne gândim la întreaga structură a gândirii morale cu cele două niveluri ale ei, „moral" ar putea fi definit, în sensul în care-l utilizăm noi (şi care, cum am spus, nu e singurul sens), după cum urmează. Clasa principiilor morale ale unui om constă din două sub-clase: (1) acele principii prescriptive universale care el nu admite să fie dominate; toate acestea vor fi ceea ce eu am numit „principii morale critice" (2.5) şi ele pot fi făcute, prin urmare, atât de specifice şi atât de mult adaptate unor cazuri particulare încât să nici nu mai aibă nevoie să fie dominate; (2) acele principii prima facie care, deşi pot fi dominate, sunt selectate în modul descris mai sus, cu ajutorul gândirii critice, proces în cursul căruia sunt folosite principii morale din prima sub-clasă. Aşadar, dacă vrem să ştim dacă o persoană tratează un principiu ca pe un principiu moral trebuie să întrebăm mai întâi dacă ea ar permite vreodată, în vreo circumstanţă anume, ca acest principiu să fie dominat. Dacă ar spune că nu ar permite, atunci ea îl tratează ca pe un principiu moral. Dar chiar dacă spune că există unele circumstanţe în care ar admite ca acest principiu să fie dominat, el ar putea fi totuşi un principiu moral din a doua sub-clasă. Trebuie să o întrebăm, aşadar, în acest caz, cum ar justifica ea selectarea acestuia ca pe unul din principiile sale; şi dacă ne-ar spune că aceasta se întâmplă pe baza gândirii critice astfel încât principiul nostru ar fi un principiu a cărui acceptare generală ar conduce la acţiuni şi dispoziţii ale oamenilor care ar aproxima în cea mai mare măsură deliberările unei gândiri critice perfect strunite (i.e. principiile morale de primul fel la care ar ajunge o asemenea gândire critică), atunci acest principiu se va număra şi el printre principiile morale, dar din a doua sub-clasă.

La acestă definiţie s-ar putea obiecta spunând că ea face imposibil ca prolii şi filosofii intuiţionişti, care cunosc doar nivelul intiutiv al gândirii morale, să aibă principii morale în general; căci aceştia nu pot justifica „principiile lor morale" prin apel la gândirea critică. Ar fi mai corect să spunem că asemenea oameni nu au cum să distingă

principiile lor morale de celelalte principii pe care le au. Putem *noi*, cei care ştim că există cele două niveluri, să facem distincţia în locul lor? Putem să o facem, şi anume spunând că un principiu este un principiu moral pentru ei dacă, fie (1) e tratat de ei ca dominant (şi asemenea oameni ar putea trata în acest fel chiar şi principiile prima facie, deşi asta îi va pune în încurcătură dacă principiile intră vreodată în conflict); fie (2) *dacă* ei ar fi constrânşi (poate de o asemenea situaţie conflictuală) să gândească critic, oricât de primitiv, ar justifica principiul prin apel la un principiu superior tratat ca dominant. Dar poate ar fi mai bine să spunem pur şi simplu că în cazul unor asemenea oameni apare o dificultate în a-şi distinge principiile morale în sensul pe care-l avem aici în vedere; acesta e semnul unui gol în gândirea lor, mai degrabă decât într-a noastră.

Vom observa că o asemenea definiţie mai complexă a lui „moral" ne aduce cumva mai aproape de punctul de vedere al unora (e.g. Warnock, 1967:52 şi urm.) care se consideră oponenţii mei. Ei insistă că nu poate fi dată nici o definiţie pur formală a lui „moral"; acesta trebuie definit fie în termenii unor posibile conţinuturi ale principiilor morale, fie în termenii unor temeiuri posibile sau justificări posibile ale lor. Nu îmi abandonez nici un moment poziţia formalistă; dar în ciuda ei (i.e. fără să fac altceva decât mişcări formale) am admis că un principiu e tratat ca un principiu moral (al celei de-a doua sub-clase) dacă justificarea lui, în mintea persoanei care îl susţine, e de un anumit fel. Şi după ce vom fi descoperit implicaţiile metodei gândirii critice, cum vom face în Partea a II-a, vom vedea că justificările pe care le oferă ea sunt în general de acelaşi fel cu cele pe care le caută aceşti autori. Căci o gândire critică bine condusă va justifica selectarea unor principii prima facie pe baza faptului că acceptarea lor generală va conduce la acţiuni care fac cel mai mult bine posibil şi cel mai mic rău.

Aceasta este o altă ilustrare, care poate sta alături de cea prezentată într-un articol mai vechi al meu (H 1972b:92), a felului în care mişcările pur formale pot duce, pe o cale mai ocolită, la concluzii care te pot tenta să o iei pe o scurtătură naturalistă hazardată introducând un pic de substanţă în definiţia lui „moral" sau în cele ale cuvintelor morale. Cum ajunge calea mai ocolită la destinaţie, aceasta va deveni mai clar în Partea a II-a.

3.9. Acesta este poate momentul cel mai potrivit pentru a ne referi la un alt concept care va juca un rol minor în argumentarea mea dar care e important să fie înţeles:

acela al *relevanţei*. Nu voi face mai mult decât să rezum ceea ce am scris în altă parte despre el (H 1978b:73). Am folosit într-adevăr acest concept în *FR* 2.3, într-o definiţie alternativă a înţelesului descriptiv şi deci a universalizabilităţii, care e un concept cât se poate de central în argumentarea mea. Am spus „nu putem aplica, fără a cădea în inconsistenţă, un termen descriptiv unui lucru şi să refuzăm să îl aplicăm unui alt lucru similar (fie exact similar sau similar sub aspectele relevante)”. Dar argumentul nostru de aici nu are nevoie de o definiţie a universalizabilităţii în termeni de similaritate relevantă (*relevant similarity*). În această carte vom face apel, atunci când vom vorbi despre gândirea critică, numai la similaritatea exactă (*exact similarity*) şi, prin urmare, nu vom avea nevoie să spunem, înainte ca argumentul să înceapă, ce este şi ce nu este similar sub aspectele relevante (*relevantly similar*). Argumentul însuşi ne va furniza criterii de relevanţă *pari passu* pentru selectarea principiilor, atât a celor critice cât şi a celor prima facie, aşa cum vom vedea. În gândirea critică principiile folosite pot fi atât de specifice pe cât e nevoie şi, prin urmare, putem folosi cazuri ipotetice exact similare în ce priveşte proprietăţile lor universale şi care diferă între ele numai în ceea ce priveşte rolurile pe care le joacă indivizii. Numai atunci când ajungem să gândim intuitiv, ghidaţi de principii prima facie relativ generale, avem nevoie de capacitatea de a selecta trasăturile morale relevante ale situaţiilor astfel încât să lăsăm deoparte toate celelalte trăsături. Dar acest lucru îl fac pentru noi chiar principiile prima facie pe care gândirea critică e antrenată să le selecteze.

În general, a trata o trăsătură a unei situaţii ca relevantă din punct de vedere moral revine la a aplica acelei situaţii un principiu moral care menţionează acea trăsătură. E o greşeală să presupunem că putem selecta *mai întâi* trăsăturile relevante din punct de vedere moral ale unei situaţii şi abia *apoi* să începem să ne întrebăm ce principii morale să aplicăm acelei situaţii. Tocmai principiile sunt cele care determină ceea ce este relevant. Există, ce-i drept, câteva restricţii formale cu privire la ce trăsături ale situaţiilor pot figura în principiile morale: referirile la indivizi sunt excluse de cerinţa universalităţii, iar pretenţia de a se face imposibilul de cerinţa prescriptivităţii (*FR* 4.3). Dar restricţiile de substanţă în ceea ce priveşte relevanţa trebuie justificate prin apel la principii morale de substanţă; de o metodă de selectare *a acestora* avem nevoie.

Filosofii care nu au înţeles acest lucru au căutat uneori să stabilească criterii

substanţiale ale relevanţei ca un pas preliminar pentru selectarea principiilor morale; dar aceasta înseamnă a o apuca pe un drum greşit. A trata faptul ce constă în acţiunea de a strânge mâinile de trei ori într-o oră ca irelevant pentru evaluarea caracterului ei bun (Foot, 1958a:92) înseamnă a respinge principii de tipul „Acţiunile bune sunt, printre altele, cele care constau în strângerea mâinii, etc." (H 1978b:74). Avem nevoie de temeiuri pentru a respinge asemenea principii, iar gândirea critică ni le poate oferi. Ea e de asemenea capabilă să ne ofere temeiuri pentru a selecta principiile care ne interzic să discriminăm între oameni numai pe baza culorii pielii, de exemplu; şi tocmai de aceea putem trata culoarea pielii ca irelevantă pentru judecata morală (cu excepţia cazurilor când ea *este* relevantă, cum e atunci când am datoria de a face o fotografie fidelă a feţei cuiva şi trebuie să reglez bine timpul de expunere).

O altă greşeală care se face adesea e aceea de a crede că, deoarece constantele individuale sunt formal excluse dintre principiile morale, la fel se întâmplă şi cu „descripţiile definite măsluite" (Rawls, 1971:131). Nu poate fi dată nici o definiţie sigură a lui „măsluit" (*rigged*); apelul la intuiţie nu ne va ajuta. Ideea de a exclude asemenea instrumente (e.g. să tratăm ca relevant din punct de vedere moral faptul că eu sunt singurul om cu unsprezece degete la picioare) nu constă din restricţii formale, care vor elimina principiile bune alături de cele rele (H 196[illegible]:353), ci din chestionarea celui care propovăduieşte un asemenea principiu dacă îl acceptă pentru cazurile ipotetice în care îi lipseşte degetul în plus ([illegible] 6.8). Gândirea critică, aşa cum vom explica mai târziu (6.4), nu întâmpină dificultăţi în ce priveşte asemenea manevre.

O altă greşeală foarte comună, aceea de a presupune că deoarece constantele individuale sunt excluse din principiile morale acelaşi lucru se întâmplă şi cu variabilele individuale legate, va fi examinată mai târziu (8.5; cf.H 1978:76).

Traducere de Ana Constantinescu şi Filotheia Bogoiu

Structura eticii şi a moralei

Trebuie sã încep prin a spune care cred eu cã este obiectul întreprinderii numite filosofie moralã. El constã în a gãsi o modalitate de a gândi mai bine – adicã mai raţional – problemele morale. Primul pas în aceastã direcţie este: *Inţelege întrebãrile pe care le pui*. Aceasta poate pãrea evident; totuşi, foarte puţini sunt aceia care încearcã sã facã acest lucru. Trebuie sã pricepem ce vrem sã spunem prin expresii precum “eu trebuie”. Iar a pricepe înţelesul unui asemenea cuvânt presupune a pricepe proprietãţile sale logice, ori, altfel spus, a pricepe ceea ce implicã sau la ce anume ne angajeazã rostirea sa. Apoi, dacã vom constata cã nu putem accepta aceste angajamente, va trebui sã renunţãm la a-l mai rosti. Aceasta este, de fapt, esenţa unui argument moral. Etica, studiul argumentelor morale, este aşadar o ramurã a logicii. Acesta este unul din nivelurile gândirii care prezintã interes pentru filosoful moralei. Celelalte sunt despre probleme mai substanţiale; dar acest prim nivel, cel logic sau, cum mai e numit uneori, meta-etica, este fundamentul celorlalte.

Întrucât tipul de eticã pe care îl practicãm noi este un tip de logicã, el trebuie sã utilizeze metodele logicii. Dar care sunt acestea? Cum aflãm ce rezultã din ceva, ce implicã ceva sau la ce ne angajeazã a spune, de exemplu, “Trebuie sã intru în armatã” sau “Trebuie sã mã alãtur revoluţiei”? Aceasta este, în parte, o întrebare generalã privitoare la metoda logicã, întrebare pentru a cãrei analizã aprofundatã nu voi avea suficient spaţiu aici. Nu pot decât sã afirm poziţia pe care mã situez în privinţa unor chestiuni cruciale. În primul rând, consider cã este folositor, cã este cu adevãrat esenţial, dar sper sã nu fie considerat pedant, sã distingem între douã tipuri de întrebãri. Le voi numi pe primele *formale*, iar pe cele de al doilea gen *substanţiale*. Întrebãrile formale sunt cele cãrora li se poate rãspunde exclusiv prin apel la forma – adicã la proprietãţile pur logice ale - rãspunsurilor ce li se propun. Acesta este tipul de întrebãri de care ne ocupãm în meta-eticã. În aceastã parte a activitãţii noastre nu ni se permite sã facem nici un fel de asumpţie de substanţã.

R. M. Hare, *The Structure of Ethics and Morals*, în R. M. Hare, *Essays in Moral Theory*, Oxford University Press: Oxford, 1989.

Voi ilustra distincţia printr-un exemplu care nu are nici o legãturã cu etica, exemplu pe care-l adopt deoarece este mai clar şi nu presupune tacit nici o chestiune etică. El provine dintr-o cunoscutã lucrare a profesorilor Strawson şi Grice care infirmã (dupã pãrerea mea cu succes) o susţinere dintr-o şi mai cunoscutã lucrare a profesorului Quine (unele dintre susţinerile lui Quine pot fi în regulã, dar e destul de clar cã Strawson şi Grice au infirmat-o pe cea la care mã refer eu)[195]. Sã prespunem cã spun "Copilul meu de trei ani înţelege teoria tipurilor a lui Russell". Oricine va fi sigur cã ceea ce am spus este fals. Dar din punct de vedere logic ar putea fi adevărat. Pe de altã parte, sã presupunem cã spun "Copilul meu de trei ani este un adult". Ştim cã nu aş putea spune asta în mod consistent dacã aş cunoaşte înţelesul cuvintelor şi nimic altceva; cu siguranţã acesta nu este cazul primei propoziţii.

Aceasta ilustrează distincţia între ceea ce numesc eu întrebãri formale şi ceea ce numesc întrebãri substanţiale. Ea se aplicã şi întrebãrilor morale, care pot fi şi ele împãrţite în aceste douã genuri. Sã presupunem cã spun "Nu este nimic greşit [din punct de vedere moral] în a biciui oamenii pentru amuzament". Temeiurile pe care le au oamenii pentru a nu fi de acord cu mine în acest caz (şi voi aveţi mai târziu o problema care ar putea fi aceste temeiuri) sunt de un gen destul de diferit decât dacă aş fi spus "Nu este nimic greşit în a face ceea ce nu trebuie să fac". Ştim cã eu nu pot susţine în mod consistent acest din urmă lucru dacă ştim pur şi simplu înţelesurile cuvintelor "trebuie" şi "greşit"; pe de altă parte, aş putea rosti în mod *consistent* prima propoziţie: cu toţii credem că aceasta este o afirmaţie îngrozitoare - numai o persoanã rea ar spune aşa ceva - , dar spunând-o nu se comite nici o inconsistenţã *logicã*.

Nu este necesar sã discutãm aici respingerea de cãtre Quine a noţiunilor de analiticitate şi sinonimie. Strawson şi Grice poate cã au avut dreptate atunci când le-au apărat; dar chiar dacã nu ar fi aşa, susţinerile formale pe care voi fi nevoit sã le fac cu privire la conceptele morale nu vor trebui enunţate în aceşti termeni, ci numai în termenii noţiunii de adevãr logic, pe care Quine o acceptã în respectiva lucrare. Aceasta deoarece conceptele morale sunt formale chiar într-un sens mai strict decât cel pe care l-am susţinut pânã acum. Aceasta înseamnă că explicaţia lor nu necesitã nici un fel de stipulãri

[195] Vezi Peter Strawson, "Truth", *Aristotelian Society*, suppl. 24, şi H. P. Grice, "In Defense of a Dogma", *Philosophical Review*, 65 (1956); W. V. Quine, "Two Dogmas of Empiricism", *Philosophical Review*, 60 (1951)

semantice, ci numai referirea la proprietăţilor lor pur logice. Proprietăţile semantice ale cuvintelor morale trebuie să aibă a face numai cu înţelesurile lor descriptive particulare, care nu sunt parte a înţelesului lor în sens îngust[196] şi nu le afectează logica, deşi aceasta este afectată de faptul că ele trebuie să aibă un anume înţeles descriptiv[197].

Se va observa că exemplul de enunţ moral pe care tocmai l-am dat şi care trebuie respins de noi toţi pe temeiuri logice, "Nu e nimic greşit în a face ceea ce nu trebuie să facem", este unul a cărui contradictorie ("Există ceva greşit în a face ceea ce nu trebuie să facem") este un adevăr logic. Aceasta se întâmplă pentru că "trebuie" şi "greşit" sunt interdefinibili doar în termenii proprietăţilor lor logice, fără a aduce în discuţie înţelesurile lor descriptive sau semantica, exact aşa cum sunt "toţi" şi "unii" în cele mai multe sisteme de logică a cuantificării.

Apoi, trebuie să menţionez un element care se va dovedi de o importanţă fundamentală pentru argumentarea morală. Atunci când stabilim în fiecare caz în parte întrebările de al doilea gen (adică întrebările formale) nu ni se permite să apelăm la nici un fel de alte consideraţii în afara acelora care pot fi stabilite pe baza felului în care noi înţelegem cuvintele sau conceptele folosite. Revenind la cele două exemple ale noastre: ştim că nu putem spune "Nu e nimic greşit în a face ceea ce nu trebuie să faci" pentru că ştim ce înseamnă "greşit" şi "trebuie"; şi ştim că nu putem spune "Copilul meu de trei ani este un adult" pentru că ştim ce înseamnă "copil" şi "adult". Dacă pentru a stabili că nu putem spune aceste lucruri ar fi trebuit să facem apel la orice alte consideraţii în afara celor de mai sus, atunci întrebările dacă putem spune aşa ceva nu ar mai fi întrebări formale.

In general, stabilim teze în logică (sau în tipul de logică la care mă refer eu, care îl include pe acela folosit în etică) prin apel la felul în care înţelegem noi utilizarea cuvintelor şi la nimic altceva. Este atât de important să înţelegem cuvintele tocmai datorită faptului că această logică este fundamentul argumentării morale. Trebuie să observăm că aceasta este o trăsătură a metodei pe care o susţin şi care o distinge destul de radical de aproape orice alte teorii etice propuse în momentul de faţă. Toate aceste teorii fac apel, într-un punct sau altul, adesea foarte frecvent, la convingerile morale de

[196] Adică înţelesul prescriptiv (N. trad.)
[197] Vezi R.M. Hare, *Moral Thinking: Its Levels, Method and Point* (Oxford University Press: Oxford, 1981) şi *The Language of Morals* (Oxford University Press: Oxford, 1952)

substanţă pe care le au proponenţii lor şi pe care ei speră că le vor împărtăşi şi cititorii lor. Deşi recunosc că mulţi oameni nu cred în distincţia pe care am făcut-o între întrebări morale formale şi substanţiale, luându-şi astfel libertatea de a folosi ceea ce eu numesc convingerile lor de substanţă pentru a-şi susţine teoriile, cred totuşi că modul meu de abordare oferă o bază mai solidă pentru etică.

Voi formula acum, pe scurt, temeiurile încrederii mele. Dacă discutăm anumite întrebări morale (de exemplu "Trebuie să intru in armată?" sau "Trebuie să mă alătur revoluţiei?"), unul dintre lucrurile care trebuie clarificate de la bun început este care anume e *întrebarea*. Aceasta înseamnă că, dacă nu vrem să ne menţinem în dispută din cauza unor confuzii, trebuie să înţelegem aceleaşi lucruri prin cuvintele cu ajutorul cărora formulăm întrebarea. Iar dacă înţelegem *de fapt* aceleaşi lucruri prin aceste cuvinte, atunci avem o bază solidă de acord (chiar dacă un acord formal, nu substanţial) pe care ne putem fundamenta viitoarele noastre argumente. Dacă distincţia dintre formal şi substanţial e valabilă, atunci putem avea acest acord formal în ciuda dezacordului substanţial. Putem apoi, cum sper să arăt, să folosim acordul formal pentru a testa argumentele utilizate de fiecare dintre noi în susţinerea propriilor păreri. Putem întreba "Poate el să *spună* în mod consistent asta?", sau "Poate el să spună în mod consistent *asta*, atâta timp cât spune şi *cealaltă*?".

Pe de altă parte, dacă oamenii introduc propriile lor convingeri substanţiale în fundamentarea argumentelor lor morale, ei nu vor putea argumenta convingător împotriva nimănui care nu împărtăşeşte acele convingeri. Aceasta este ceea ce fac filosofii numiţi *intuiţionişti*; şi afirm cu încredere că poziţia mea este mult mai puternică decât a lor pentru că eu nu mă bazez pe nimic altceva în afară de ceea ce trebuie să accepte toţi cei ce pun aceleaşi întrebări cum sunt acelea la care încerc să răspund eu. Tocmai de aceea am spus că înainte de a începe o dispută argumentată, trebuie să cădem de acord asupra înţelesului pe care-l ataşăm întrebărilor noastre. Aceasta este *tot* ceea ce cer eu pentru a începe.

Atât despre problema metodei etice. Aş putea spune, şi poate că pentru a umple toate golurile ar şi trebui să spun, mult mai multe despre ea, dar am făcut acest lucru în altă parte[198]; acum însă aş vrea să merg mai departe şi să spun ce anume sper să stabilesc cu

[198] Hare, *Moral Thinking*, cap. 1

ajutorul acestei metode şi cum ne ajutã ea în privinţa chestiunilor reale de substanţã. La nivel formal sau meta-etic trebuie sã stabilesc doar douã teze; şi,de dragul simplitãţii,le voi formula ca teze despre cuvântul “trebuie” şi logica sa. Aş fi putut vorbi şi despre alte cuvinte, precum “corect” (*right*) sau “bun” (*good*), dar îl prefer totuşi pe “trebuie” (*ought*) pentru cã este cel mai simplu cuvât folosit în interogaţiile noastre morale.

Iatã, aşadar, douã trãsãturi logice ale cuvântului “trebuie”, aşa cum apar ele în întrebãrile “Trebuie sã intru în armatã?” şi “Trebuie sã mã alãtur Revoluţiei?”. Ele sunt parte a ceea ce mă angajez eu să fac dacă spun “Da, trebuie”. Prima este numită uneori *prescriptivitatea* judecãţilor morale. Dacã spun “Da, trebuie sã intru în armatã” şi o fac sincer şi într-un sens complet – dacă eu cred realmente cã trebuie – , atunci voi intra în armatã. Desigur, existã o mulţime de sensuri mai puţin tari ale lui “trebuie” sau ale lui “cred cã trebuie”, în care aş putea spune “Cred cã ar trebui, dar nu voi face asta”, sau “Trebuie, şi ce dacă?”. Dar oricine a fost în aceastã situaţie (şi eu am fost – a fost unul dintre lucrurile care m-au determinat sã mã apuc de filosofie) va şti cã rostul întrebãrii “Trebuie sã fac asta?” este sã ne ajute sã decidem asupra întrebãrii “Voi face asta?”, iar rãspunsul la prima întrebare, atunci când e formulatã în acest sens, presupune un rãspuns la cea de-a doua. Dacã nu ar fi fost aşa, care ar mai fi fost rostul formulãrii ei?

A doua trăsătură a cuvântului “trebuie” pe care mă voi baza este numitã în mod obişnuit *universalizabilitate*. Când spun cã trebuie, mã angajez la mai mult decât aceea cã *eu* trebuie. Prescriptivitatea cere ca persoana care spune “Eu trebuie” sã acţioneze ea însăşi în consecinţă dacă judecata i se aplicã şi dacã poate acţiona astfel. Universalizabilitatea înseamnã cã, spunând “eu trebuie”, persoana se angajează să fie de acord cã *oricine* trebuie, dacă se aflã în exact aceleaşi circumstanţe. Dacã spun “eu trebuie, dar existã altcineva în exact aceleaşi circumstanţe, fãcând acel lucru unei persoane care este exact ca aceea cãreia eu ar trebui sã-i fac acel ceva, dar ea nu trebuie sã-i facã lucrul respectiv”, atunci e normal sã fim nedumeriţi din punct de vedere logic; este *logic inconsistent* să spui, despre două persoane întru totul asemănătoare (*exactly similar*) aflate în situaţii întru totul asemănătoare, cã prima trebuie sã facã ceva, în timp ce a doua nu trebuie. Trebuie sã explic faptul cã asemănarea (*similarity*) celor două situaţii se extinde asupra caracteristicilor personale şi în special asupra preferinţelor şi antipatiilor oamenilor aflaţi în acele situaţii. Dacã, de exemplu, persoanei pe care o

biciuiam îi plãcea de fapt sã fie biciuitã (unora le place asta) aceasta înseamnă cã situaţia nu a fost întru totul asemănătoare cu cazul normal, iar diferenţa ar putea fi relevantă.

Prin urmare, punând împreunã aceste douã trăsături ale prescriptivităţii şi universalizabilităţii, vedem cã dacã eu spun "Trebuie sã îi fac lui asta", mã angajez să spun nu numai cã ar trebui sã-i fac asta (şi în consecinţã sã i-o şi fac), ci şi cã el însuşi ar trebui sã mi-o facă mie dacă rolurile noastre ar fi inversate. După cum vom vedea, în felul acesta îşi câştigă forţa argumentul moral. Trebuie sã repet cã nu este o parte esenţialã a argumentului meu teza cã *toate* utilizările lui "trebuie" au aceste trăsături. Tot ceea ce susţin eu acum este cã uneori, atunci când întrebãm "Trebuie eu să?" (*Ought I* ?), folosim cuvântul în acest fel. Mã adresez celor care îşi pun asemenea întrebări, cum sunt convins cã mulţi o fac. Dacă altcineva ar dori sã pună întrebãri *diferite*, probabil cã ar trebui sã utilizeze o logicã diferitã. Dar sunt cât se poate de sigur cã noi ne aflăm realmente uneori în situaţia de a pune întrebãri prescriptive universale şi de a ne afla în dezacord în privinţa lor - adică întrebări în legãturã cu ce anume să prescriem universal pentru toate situaţiile de un anume gen, indiferent de cine este agentul sau victima. Voi fi mulţumit dacă voi putea arãta cum putem argumenta valid cu privire la asemenea chestiuni al căror caracter logic e determinat tocmai de faptul că sunt *acest fel* de întrebări, i.e. universal prescriptive.

Aş putea adăuga că întregul rost al posedării unui limbaj moral cu aceste trăsături - un limbaj al cărui înţeles e determinat numai de caracteristicile sale logice şi care poate fi deci utilizat în discuţii de către doi oameni care au convingeri morale de substanţă foarte diferite, este acela cã în acest caz cuvintele vor însemna acelaşi lucru pentru amândoi şi ei vor fi constrânşi de aceleaşi reguli logice în argumentaţia lor. Dacă convingerile lor morale diferite au fost cumva înscrise în chiar înţelesurile cuvintelor lor morale (aşa cum se întâmplã cu *unele* cuvinte morale şi aşa cum unii filosofi cred în mod greşit cã se intâmplă cu toate[199]) - atunci ei s-ar contrazice reciproc de la bun început din cauza unei confuzii; argumentul lor moral s-ar ruina foarte repede şi lor nu le-ar rãmâne decât sã se lupte până când unul dintre ei învinge. Tocmai datorită acestui caracter formal al teoriei mele despre cuvintele morale cred cã ea ne este de mai mare ajutor decât teoriile altor filosofi care încearcã să-şi înscrie propriile convingeri morale în înţelesurile cuvintelor

[199] Vezi R.M. Hare, *Essays in Ethical Theory* (Oxford University Press: Oxford, 1989), 121

sau regulilor de argumentare. Aceasta este în mod special adevãrat atunci când avem de-a face cu tipuri de probleme morale în privinţa cãrora oamenii au concepţii radical diferite. Dacã aceste convingeri au infectat cuvintele, ei nu vor putea sã comunice raţional unii cu alţii. Iar asta vedem întâmplându-se peste tot în lume (sã ne gândim, de exemplu, la Africa de Sud). In această situaţie, teoriile pe care le critic nu ne sunt de nici un ajutor deoarece oamenii vor face apel la convingerile lor opuse şi ca urmare discuţia argumentată serioasă, fructuoasă, nu va putea niciodată să înceapă.

Urmãtorul lucru pe care trebuie sã îl clarific este locul pe care îl are în argumentarea morală apelul la *fapte*. Dacă întreb "Trebuie sã intru în armatã?", primul lucru, dupã cum am spus, este sã îmi fie clar ce înţeleg prin "trebuie". Dar aceasta nu e de ajuns. Trebuie sã îmi fie clar ce anume întreb; însă o altă parte importantă a acestei întrebări este ce anume presupun cuvintele "a intra în armatã". Altfel spus, ce aş face acum dacă aş fi intrat în armatã? Există unii filosofi care folosesc cuvântul "consecinţionist" ca termen dispreţuitor cu privire la oponenţii lor. Eu sunt gata să fiu de acord că poate exista un sens în care trebuie sã facem ceea ce este corect şi sã blamăm consecinţele. Dar aceşti filosofi sunt într-adevăr foarte confuzi dacã ei cred cã atunci când decidem ceea ce trebuie să facem putem ignora ceea ce am face acum dacă am fi făcut unul sau altul dintre lucrurile pe care le puteam face. Dacă cineva crede că nu trebuie să intre în armatã sau cã ar fi greşit să facă asta, atunci motivul său (ceea ce face, în optica sa, ca acest lucru să fie greşit) e necesar să aibă o legătură cu ceea ce ar face el acum dacă ar fi intrat în armată. Acesta este actul sau seria de acte cu privire la moralitatea cărora ne aflăm noi în încurcătură. A intra în armată înseamnã, în circumstanţele în care se aflã el (dacã acela este tipul de regim în care trãieşte, ca în Africa de Sud), să se angajeze să împuşte oameni pe stradã dacã guvernul i-o cere. În situaţia sa prezentă, aceasta presupune a deveni soldat. Oricine crede cã, în acest sens, consecinţele sunt irelevante pentru deciziile morale, nu a înţeles despre ce anume este moraliatea: ea este despre acţiuni; adică despre ceea ce facem; adică despre ceea ce producem (*we are bringing about*) - despre diferenţele pe care le creăm în cursul evenimentelor. Acestea sunt faptele pe care trebuie sã le cunoaştem.

Există anumite teorii etice, cunoscute în general sub numele de teorii *naturaliste*, care considerã faptele ca fiind relevante pentru decizia moralã într-un mod foarte direct. Ele fac acest lucru spunând că ceea ce *înseamnă* cuvintele morale e ceva factual. Ca să

dau un exemplu foarte elementar: dacã "greşit" *înseamnã* "astfel încât sã punã în pericol Statul", atunci în mod evident ar fi greşit sã faci orice ar pune în pericol Statul şi aşa ceva nu trebuie să facem. Dificultatea întâmpinată de asemenea teorii este, de fapt, aceeaşi cu dificultatea întâmpinată de teoriile menţionate anterior. O teorie devine inutilã pentru scopul argumentãrii morale dacã autorul sãu îşi înscrie propriile convingeri morale în acea teorie; şi una din modalităţile de a face asta este de a le înscrie în înţelesul cuvintelor morale. Aceasta face imposibilã comunicarea şi argumentarea raţionalã între oameni cu convingeri morale diferite[200]. Dacă "greşit" ar însemna ceea ce am sugerat anterior, cineva care crede cã există lucruri care sunt mai importante din punct de vedere moral decât prezervarea Statului nu ar putea folosi cuvântul într-o discuţie în contradictoriu cu un susţinãtor al regimului. Unul din ei ar trebui pur şi simplu sã intre în armatã iar celălalt să participe la revoluţie; ei ar trebui pur şi simplu să lupte.

Eu nu spun ceea ce spun naturaliştii deoarece explicaţia pe care am dat-o eu înţelesului lui "trebuie" în termeni de prescriptivitate şi universalizabilitate nu încorporeazã nici o convingere moralã de substanţã; ea e *neutră* relativ la cei doi participanţi la o asemenea dispută, ambii putând folosi cuvintele dacă [illegible], în discutarea dezacordului lor. Prin urmare eu sunt nevoit să ofer, şi în parte am oferit deja, o abordare diferitã a modului în care faptele sunt relevante în deciziile morale. Aceasta se face prin intermediul unei abordări a raţionalităţii înseşi - a noţiunii de temei (*reason*).

Ar putea fi util să începem cu ceva mai simplu decât judecãţile morale: cu imperativele obişnuite (*plain imperatives*). Aceste douã tipuri de acte de vorbire nu trebuie confundate, deoarece există între ele diferenţe semnificative; dar imperativele de genul "Intrã în armatã" ilustreazã într-un mod mai simplu ceea ce vreau eu sã explic. Ele reprezintă genul cel mai simplu de prescripţii (judecãţile morale reprezintă un gen mult mai complex datorită universalizabilităţii). Pentru a lua un exemplu încă şi mai simplu: sã presupunem cã spun "Dã-mi ceai" şi nu "Dã-mi cafea". Spun asta din cauza a *ceva ce ţine de* (*something about*) băutul ceaiului sau de băutul cafelei chiar atunci. Acesta este temeiul meu pentru a spune asta. Dacă băutul ceaiului ar fi avut o trăsătură caracteristică diferită, s-ar fi putut să nu fi spus aşa ceva. Vreau să beau sau aleg sã beau ceai şi nu cafea din cauză că eu cred cã băutul ceaiului constă în cutare lucru, i.e. din cauza unui

---

[200] *Ibid*. 102, 121.

(presupus) fapt legat de el. Sper cã, dacã ne este clar cã faptele pot constitui temeiuri chiar şi pentru rostirea unor imperative obişnuite precum acesta, atunci ne va fi la fel de clar cã judecãţile morale pot fi rostite pentru anumite temeiuri chiar dacă nu sunt *ele însele* enunţuri factuale (sau nu sunt chiar enunţuri factuale), ci sunt prescriptive. Ar fi iraţional sã cer ceai ignorând complet în ce anume constă, în fapt, să bei ceai[201]. De reţinut cã ceea ce am spus acum nu depinde în nici un fel de universalizabilitate; am ales deliberat cazul unui imperativ obişnuit simplu care nu este universalizabil. Mai târziu vom face o mişcare care depinde de universalizabilitate, dar care nu este necesarã în acest stadiu.

Aş vrea să fac acum o altă mişcare, care nu depinde nici ea de universalizabilitate, şi care este într-adevãr independentă de tot ceea ce am spus până aici. Şi ea este o mişcare logică, depinzând de înţelesurile cuvintelor. Ea priveşte relaţia dintre *a şti* cum este să ai o experienţă subiectivă în legătură cu ceva şi a avea acea experienţă subiectivă. Relevanţa acestei chestiuni pentru ceea ce am spus pânã acum este aceea că dacã ar fi sã ştim faptele cu privire la ceea ce am face acum dacă am fi făcut ceva în trecut, atunci unul din lucrurile pe care e necesar sã le ştim este ce experienţă subiectivă am fi avut noi sau alţii, dacă am fi făcut acel ceva. De exemplu, dacă ne gândim la biciuirea cuiva pentru amuzament, e important că ceea ce am face acum dacă l-am fi biciuit ar fi să-i provocãm *acea* experienţă subiectivă neplăcută. Dacă lui nu-i pasă sau chiar îi place, atunci actul nostru ar fi diferit sub un aspect relevant din punct de vedere moral. E important aşadar să luăm în considerare care sunt condiţiile pentru a putea spune cã ştim într-adevãr cum este o experienţă subiectivă (a noastrã sau a altcuiva) care ar fi rezultatul actului nostru.

Sã presupunem cã experienţa subiectivă despre care vorbim este (precum în cazul de faţă) o *suferinţã* de un gen anume. Aş vrea să susţin cã nu putem suferi fãrã sã ştim cã suferim, nici să ştim că suferim fără a suferi. Relaţia dintre a avea experienţe subiective şi a şti cã le avem a fost remarcatã încã de Aristotel[202]. Există două temeiuri distincte în favoarea ultimei jumătăţi a tezei pe care abia am enunţat-o. Primul este cã nu putem şti *nimic* fãrã ca acel ceva să fi avut loc ("a şti" este acest gen de cuvânt). Al doilea temei e unul aparte şi încă mai important pentru argumentul nostru: dacã nu am fi avut experienţa

---

[201] *Ibid*, 37.
[202] Aristotel, *Etica nicomahicã*, 1120 - 29

subiectivă a suferinţei, atunci nu ar fi existat nimic de ştiut şi nu ar fi existat nici un mijloc de a o şti. Cunoaşterea faptului cã noi avem experienţa subiectivă a suferinţei este o cunoaştere *directã*, nu vreun fel de cunoaştere prin inferenţã, şi deci nu poate exista fãrã ca obiectul cunoaşterii (anume suferinţa) sã fie prezent în experienţa noastră subiectivă. Tocmai de aceea e atât de dificil sã ştim cum sunt suferinţele altor oameni. Aşa cum vom vedea, imaginaţia trebuie sã ia locul experienţei subiective, şi o va face într-un mod care nu e adecvat.

Apoi, nu putem suferi fãrã a prefera, *pro tanto*, atât cât se poate, să nu suferim. Dacã nu am prefera ca suferinţa să înceteze, celelalte lucruri rãmânâd neschimbate, atunci nu am avea de-a face cu o suferinţă. Preferinţa ca ea să înceteze este cea care ar fi exprimată, dacã ar fi exprimatã în limbaj, cu ajutorul prescripţiei de a înceta. Deci, punând toate acestea laolaltã, dacã suferim, şi ştim deci cã suferim, suntem ţinuţi sã subscriem la prescripţia cã, toate celelalte lucruri rãmânând neschimbate, suferinţa ar trebui sã înceteze. E necesar să vrem ca ea să înceteze sau, dacă nu, ea nu e suferinţă.

Atât despre suferinţele noastre prezente. Va trebui să luăm acum în considerare ce anume este presupus de cunoaşterea faptului cã noi *vom* suferi, sau că *am* suferi în anumite condiţii, sau cã *altcineva* suferă. Să luăm mai întâi cazul menţionat la urmă. La ce mã angajez eu dacã susţin că ştiu cu adevărat cum suferã altcineva sau ce anume este această suferinţă pentru el? Piatra de încercare pentru aceasta este, dupã părerea mea, întrebarea "Care sunt preferinţele mele (sau, cu alte cuvinte, ce prescripţii aprob) privitoare la o situaţie în care *eu* ar fi trebuit să fiu pus deîndată exact în situaţia *lui*, suferind exact în acelaşi mod?". Dacã el suferã astfel, ştie că suferă şi preferã ca suferinţa sã înceteze (o preferinţã având o anumită tărie, în funcţie de cât de mare este suferinţa). El aprobă astfel, cu o anumitã tărie a aprobării, prescripţia cã suferinţa ar trebui sã înceteze. Această preferinţã şi această aprobare sunt pãrţi ale situaţiei sale şi, prin urmare, pãrţi a ceea ce trebuie sã-mi imaginez eu însumi cã am ca experienţă subiectivă, în cazul în care aş fi transpus deîndată în acea situaţie.

Tocmai am întrebat "La ce mã angajez dacã susţin cã ştiu cu adevărat cum suferă el?". Teza mea este cã mã angajez sã am eu însumi preferinţa ca, dacã aş fi transpus deîndată în situaţia lui, cu preferinţele lui, suferinţa ar trebui să înceteze; iar tăria acestei preferinţe pe care mă angajez s-o am e aceeaşi cu tăria preferinţei sale.

Am spus cã aceasta va fi teza mea. Dar nu am argumentat încã în favoarea ei, iar argumentul în favoarea ei va fi, sunt convins, controversat. Mişcarea pe care vreau s-o fac e următoarea: dacă eu mã gândesc într-adevãr la persoana care va fi pusă deîndată în acea situaţie ca fiind *eu însumi*, aceasta depinde de faptul dacã mă asociez pe mine, sau iau asupra mea, preferinţele pe care le-ar avea acea persoanã (i.e. eu însumi). Desigur, ca şi înainte, trebuie sã adãugãm "celelalte lucruri rãmânând neschimbate"; pot exista foarte bine alte lucruri pe care le prefer atât de mult încât acestea pot depãşi preferinţa mea ca preferinţa acelei persoane să fie satisfăcută (e vorba de persoana pe care o imaginez ca fiind eu însumi)[203]. Dar, *celelalte lucruri rãmânând neschimbate,* eu trebuie sã prefer ca acea preferinţă să fie satisfăcută cu aceeaşi tărie a preferinţei pe care aş avea-o dacã aş fi eu însumi în acea situaţie şi aş avea acele preferinţe. Dacã nu aş face asta, atunci înseamnă fie că eu nu ştiu cu adevãrat cum este sã fii în acea situaţie, cu acele preferinţe (nu mi-o reprezint întru totul), fie nu gândesc realmente persoana care s-ar afla în acea situaţie ca fiind eu însumi.

Daţi-mi voie să ofer un exemplu pentru a ilustra toate acestea[204]. Să presupunem că cineva a fost legat şi i s-a pus în jurul gâtului o anvelopã căreia i s-a dat foc cu benzinã. Acesta suferã într-o măsură extremă şi deci ştie că suferã. Ce înseamnă pentru *mine* sã ştiu cum este pentru el să sufere astfel? Sau în termeni de preferinţe: el preferã foarte mult ca arsura aceasta să înceteze; ce înseamnă pentru mine sã ştiu cum este sã ai o preferinţă pentru un asemenea rezultat sau de o asemenea tãrie (să spui "O, opriţi-vã! Opriţi-vă!" cu acea intensitate a chinului)? Şi sã presupunem apoi cã eu susţin cã ştiu exact cum este pentru el sã aibã o asemenea preferinţã şi sã sufere în acest fel; sã mai presupunem apoi cã cineva se oferã sã îmi facã şi mie fãrã întârziere acelaşi lucru, iar eu spun "Nu-mi pasă, îmi e egal". Aceasta ar arãta fãrã îndoială cã eu nu ştiu cum este respectiva situaţie pentru el. Cãci dacã aş şti, aceasta ar presupune cã, dacã mi s-ar fi întâmplat mie acelaşi lucru, aş fi avut exact aceleaşi experienţe şi preferinţe ca persoana cãreia chiar i s-a întâmplat. Cred cã acelaşi lucru ar putea fi arãtat prin exemple mai puţin dramatice şi cã, în cazul în care am lãsat deschisã posibilitatea ca celelalte lucruri sã nu fie la fel (adicã posibilitatea preferinţelor concurente), aş putea arãta convingãtor cã teza

203 Vezi Hare, *Essays in Ethical Theory*, 247
204 Ibid. 40

stă în picioare; dar nu voi continua sã o apãr acum deoarece vreau sã extrag din ea concluziile pentru argumentul meu principal.

Sã revedem mai întâi tezele avansate până acum. Avem prescriptivitatea şi universalizabilitatea judecãţilor morale care, susţin eu, pot fi stabilite prin argumente bazate pe înţelesurile cuvintelor – argumente logice. Avem apoi necesitatea unei informaţii factuale corecte, dacă e sã aprobăm în mod raţional prescripţiile, inclusiv cele exprimate prin "trebuie". În sfârşit, avem teza cã *nu* suntem în posesia unei informaţii factuale corecte despre suferinţa altei persoane, sau, în general, despre preferinţele sale, decât dacă avem noi înşine astfel de preferinţe încât, dacă *noi* am fi în situaţia sa, cu preferinţele sale, acele preferinţe ar fi satisfăcute. Să se ţină cont, încã o datã, cã deşi am susţinut posibilitatea stabilirii universalizabilităţii, nu am folosit-o încã în argumentaţie. Aceasta voi face acum, în conjuncţie cu celelalte teze.

Sã presupunem cã eu sunt acela care cauzează suferinţã victimei. Aceasta îşi doreşte foarte mult sã o dezleg. Cu alte cuvinte, ea aprobă, cu un nivel foarte înalt al tăriei aprobării, prescripţia de a o dezlega. Fãrã a aduce în discuţie universalizabilitatea, putem spune deja, pe baza tezelor noastre anterioare, cã eu - dacă ştiu cum este pentru ea să fie în acea stare (şi dacă nu ştiu cã judecata mea morală este greşită din lipsă de informaţie) - trebuie eu însumi sã prefer să fiu dezlegat dacă m-aş afla în starea respectivă. Adică e necesar ca eu să prescriu că ei trebuie să mă dezlege în acele circumstanţe ipotetice. Sã presupunem acum că mă întreb ce prescripţie *universalã* sunt gata sã aprob cu privire la conduita mea actualã care îi cauzeazã acelei persoane suferinţă; altfel spus, ce sunt gata să spun cã *trebuie* sã-i fac ei acum. "Trebuie" exprimã aici o prescripţie universalã, astfel încât, dacã spun "Nu trebuie sã o dezleg", atunci mã angajez să susţin prescripţia cã ei nu trebuie să mă dezlege pe mine în circumstanţe similare.

Pot, desigur, sã spun cã nu sunt gata sã aprob *nici o* prescripţie universalã. Aceasta este poziţia celui pe care l-am numit în altă parte *amoralist* şi am arãtat cum m-aş descurca cu el[205]. Dar sã presupunem cã nu sunt un amoralist şi deci sunt gata sã aprob o anume prescripţie universalã pentru oamenii aflaţi exact în situaţia prezentã. Problema este care va fi această prescripţie. Dacã universalizez prescripţia de a continua sã o fac sã sufere, atunci aceasta antrenează (*entails*) prescripţia cã, dacã cineva m-ar face sã sufãr

[205] Vezi *Moral Thinking*, 182 ff.

într-o situaţie întru totul analoagă, el va trebui să continue să facă asta. Dar aceasta contravine unei prescripţii pe care, după cum am văzut, a fost necesar să o aprob deja dacă ştiu cum este să fii în situaţia victimei mele: prescripţia că dacă aş fi în acea situaţie, ei *nu* ar trebui să continue cu producerea suferinţei, ci ar trebui să mă dezlege. Mă aflu astfel în dificultatea pe care Kant a numit-o contradicţie a voinţei[206].

Cum poate fi rezolvată contradicţia? Răspunsul devine evident dacă observăm că ceea ce se întâmplă (ceea ce trebuie să se întâmple dacă încerc să universalizez prescripţiile mele) este că eu sunt constrâns să tratez preferinţele altor oameni ca şi cum ar fi ale mele. Acesta este doar un alt fel de a formula cerinţa de a universaliza prescripţiile mele. Dar dacă în această situaţie cele două preferinţe care se contrazic ar fi ambele ale mele, ceea ce aş face ar fi să o las pe cea mai puternică să domine (*override*) pe cea mai slabă. Exact acest lucru sunt constrâns să-l fac în situaţia de faţă în care, ca rezultat al încercării de a universaliza, m-am ales cu două preferinţe sau prescripţii reciproc contradictorii în legătură cu ceea ce ar fi trebuit să mi se întâmple mie în situaţia ipotetică în care m-aş fi aflat în locul celeilalte persoane. Aşadar răspunsul este că dacă preferinţa victimei mele că eu ar trebui să încetez să o mai torturez e mai puternică decât propria mea preferinţă că nu trebuie să încetez (aşa cum cu siguranţă este), atunci eu ar trebui să încetez.

Am ajuns aşadar, în acest caz simplu bilateral care presupune doar doi oameni, la ceea ce este esenţialmente un răspuns utilitarist la problema noastră morală; şi am ajuns aici pe o cale kantiană. Oamenii vorbesc ca şi cum Kant şi utilitariştii s-ar afla la polii opuşi ai filosofiei morale, dar aceasta ne arată doar cât de puţin i-au înţeles ei atât pe Kant cât şi pe utilitarişti[207]. Suntem conduşi să acordăm ponderi preferinţelor tuturor părţilor afectate (în acest caz, două) proporţional cu tăria lor şi să spunem că trebuie să acţionăm conform celei mai puternice. Aş putea, dacă aş avea suficient spaţiu, să arăt cum, prin generalizarea acestui argument astfel încât să acopere situaţii multilaterale în care sunt afectate preferinţele mai multor părţi, va trebui să adoptăm tot răspunsuri utilitariste, anume că trebuie să acţionăm în fiecare caz astfel încât să maximizăm satisfacţia

---

[206] I. Kant (1785), *The Groundwork of the Metaphysic of Morals*, trad. H. J. Paton (Hutchinson: London, 1948)

[207] Vezi R.M. Hare, "Philosophy of Language in Ethics", in *Sprachphilosophie*, ed. M. Dascal *et al*. (De Gruyter: Berlin 1989)

preferinţelor tuturor părţilor afectate, tratate în mod imparţial. Dar nu voi face această tentativă acum; am făcut-o în altă parte[208], iar aici trebuie să continui să explic cum va funcţiona acest mod de gândire în spaţiul vieţilor noastre morale actuale atunci când trebuie să decidem anumite chestiuni practice. Voi putea să fac acest lucru numai în termeni foarte generali.

S-ar putea crede că rezultatul la care am ajuns e un fel utilitarism acţional; şi, de fapt, aceasta e adevărat. Dar nu e vorba de genul de utilitarism acţional în raport cu care studenţii începători într-ale filosofiei învaţă să mânuiască obiecţiile standard. Voi încerca acum să explic în ce fel diferă genul de utilitarism acţional pe care îl apăr eu de acest gen rudimentar. Strict vorbind, diferenţa nu e una teoretică. Ea derivă mai degrabă din luarea în considerare a dificultăţilor noastre umane reale aşa cum apar atunci când ne exercităm gândirea morală. Pentru a vedea aceasta, să ne gândim cum ar fi dacă nu am avea limitările specific umane. Să presupunem deci că am avea o cunoaştere şi o claritate a gândirii nelimitate şi nici un fel de părtinire faţă de slăbiciunile noastre sau ale oamenilor în genere. Am numit în altă parte fiinţa care are aceste însuşiri supraomeneşti *arhanghel*[209]. Acesta ar putea gândi efectiv într-un mod utilitarist acţional. Dar, din motive evidente, ar fi adesea un dezastru dacă noi, oamenii, am încerca să facem acelaşi lucru. În primul rând, ne lipsesc aproape întotdeauna informaţiile necesare; în special ne este foarte greu să ne punem în pielea altora şi să ne imaginăm cum ar fi să fim ei. În al doilea rând, ne lipseşte timpul de a obţine şi de a reflecta la aceste informaţii; şi apoi ne lipseşte capacitatea de a gândi clar. Aceste trei handicapuri ne fac să credem cu prea multă uşurinţă că înfăptuirea unui act e probabil să ducă la cel mai mare bine (să satisfacă preferinţele în mod maximal şi imparţial), când, de fapt, ceea ce suntem îndemnaţi să facem este să ne realizăm propriul interes egoist. Vedem mereu funcţionând această tentaţie de a ne excepta de la regulă (*special pleading*).

Să presupunem că, fiind conştienţi de aceste handicapuri, am merge la un arhanghel pentru a fi sfătuiţi nu în privinţa unei situaţii particulare (căci nu am avea tot timpul acces la el şi, prin urmare, am vrea să ne dea sfaturi pentru viitor), ci despre cum să minimizăm în general efectele lor rele. Oamenii cred că pot apela în felul acesta la Dumnezeu, deşi

---

[208] Vezi *Moral Thinking*, 115 ff.
[209] Ibid., cap. 3

ceea ce susţin ei cã le-a spus Dumnezeu variazã de la o persoanã la alta. Sã presupunem totuşi cã *am avea* acces imediat la o fiinţã supremã sau cel puţin superioarã nouã care ne-ar putea sfãtui. Aceasta ar spune cã cel mai bun lucru pe care-l putem face în fiecare ocazie este sã facem pe cât de mare posibilă aşteptarea (*expectation*) satisfacerii preferinţei rezultatã în urma acţiunii noastre. Sunt sigur cã asta ar face Dumnezeu deoarece el îşi iubeşte propriile creaturi şi vrea ca şi noi sã facem tot ce putem mai bine pentru ele.

Aşteptarea satisfacerii preferinţei (a utilitãţii, pe scurt) este suma produselor dintre utilitate şi probabilitatea rezultatului pentru toate rezultatele alternative posibile ale acţiunii. Aceasta este ceea ce înţeleg eu prin "a acţiona pentru ceea ce e cel mai bine" (*acting for the best*). Întrebarea e: cum vom putea realiza acest lucru? Date fiind limitãrile noastre, nu vom putea realiza acest lucru fãcând un calcul utilitarist sau o analizã cost–beneficiu în fiecare ocazie. Arhanghelul ne va spune, mai degrabã, sã cultivãm în noi înşine o mulţime de dispoziţii sau principii, împreună cu atitudini şi sentimentele sau, dacã cineva doreşte sã foloseascã acest cuvânt, intuiţiile asociate lor - o mulţime de dispoziţii sau principii a căror cultivare să ducă cel mai probabil, pe ansamblu, la maximizarea satisfacerii preferinţei. Arhanghelul, care poate da rãspunsul corect în fiecare ocazie individualã, poate face acest lucru mai bine decât noi; dar în ceea ce ne priveşte, aceasta este tot ceea ce putem face.

Se va observa cã deşi aceasta este, într-un sens, o formã de utilitarism normativ, este o formã care nu e incompatibilã cu utilitarismul acţional. Cãci ceea ce ne sfãtuieşte arhanghelul sã facem este sã înfãptuim anumite acţiuni, anume acţiuni de cultivare a dispoziţiilor, iar temeiul pe care se bazează sfatul său este că aceste acte duc cel mai probabil la ceea ce este cel mai bine (*the best*) - exact lucrul pe care ne-ar sfãtui să-l facem un utilitarist acţional. Totuşi, această versiune de utilitarism asigurã avantajele pe care le pretindeau vechile forme de utilitarism normativ, în particular avantajul de a face sistemul propus imun la obiecţii bazate pe contra-intuitivitatea consecinţelor sale. Cãci intuiţiile pe care arhanghelul utilitarist-acţional ne va cere sã le cultivãm sunt *aceleaşi* intuiţii cu cele la care fac apel cei ce obiectează.

Efectul acestei manevre este de a diviza gândirea moralã în douã niveluri (în plus faţã de cel de-al treilea nivel, nivelul meta-etic, care nu se ocupă cu gândirea moralã de

substanţă, ci cu forma gândirii morale, anume cu logica limbajului moral). Numesc aceste două niveluri nivel *intuitiv* şi nivel *critic*. Dacă urmăm sfatul arhanghelului, ne vom exercita aproape întreaga gândire morală la nivel intuitiv; în fapt, ne vom comporta aproape tot timpul exact aşa cum spun intuiţioniştii că o facem şi că trebuie să o facem. Totuşi, aşa cum îşi dă seama fiecare, diferenţa va consta în aceea că deoarece dispoziţiile bune, principiile şi atitudinile pe care le cultivăm în mod corect sunt într-o anumită măsură generale, simple şi nespecifice (dacă nu ar fi aşa, ar fi greu de utilizat, nefolositoare şi imposibil de învăţat), ele vor intra în conflict în anumite cazuri dificile; şi atunci, spre deosebire de intuiţionişti, noi vom şti ce trebuie să încercăm să facem, oricât de dificil sau periculos ar fi. Întrucât în realitate nu avem arhangheli la care să apelăm, trebuie să facem tot ceea ce se poate pentru a gândi critic precum arhanghelii cu privire la acele situaţii problematice. Însă atunci când intuiţiile noastre ne ghidează cu claritate, le vom urma – cel puţin asta este ceea ce arhanghelul nostru utilitarist ne va sfătui în timpul acelei prime şi ultime şedinţe de consiliere pe care ne-o acordă.

Dar, se va spune, aceasta presupune că intuiţiile noastre sunt cele corecte. Într-adevăr, aşa este. De aici rezultă un alt motiv pentru a folosi gândirea critică. E periculos ca aceasta să fie folosită în situaţii de criză, dar atunci când acestea s-au sfârşit, sau în anticiparea lor, ea poate fi esenţială. Altfel cum am putea avea încredere că intuiţiile cu care s-au întâmplat să fim crescuţi sunt cele mai bune? Intuiţiile despre cum ar trebui ca albii să-i trateze pe negri sau bărbaţii pe femei, de exemplu. Deci ceea ce ne va sfătui înţeleptul arhanghel, şi ceea ce vor practica educatorii ori auto-didacţii umani înţelepţi, va fi o combinare judicioasă de gândire intuitivă şi de gândire critică, folosind-o pe fiecare în ocaziile potrivite. Asta şi fac oamenii înţelepţi.

Traducere de Alexandra Varga

III. APLICAŢII

Despre terorism

În numărul din 5 ianuarie 1974 al revistei *The Economist*, articolul intitulat „Vecinul tău terorist" se sfârşeşte cu următoarele rânduri:

R. M. Hare, *On Terrorism*, în R. M Hare, *Essays on Political Morality*, Oxford University Press, 1998, chap. 4 (prima apariţie în 1979).

Cei care răpesc oameni nu pot să opereze fără să aibă locuinţe sigure unde să-şi poată ascunde victimele. Până şi asasinii ocazionali trebuie să împrumute maşini, bani şi chiar arme. Se găsesc oameni în Marea Britanie care sunt gata să ofere un astfel de suport logistic celor din *Angry Brigade* sau din IRA care pun bombe. Motivele lor sunt variate şi adesea confuze dar, pentru a explica atmosfera care face posibil ca un terorist modern să respire, trebuie să plecăm de la adevărul unui vechi proverb turcesc: peştele de la cap putrezeşte. În măsura în care se mai găsesc unii universitari şi formatori de opinie care să sară în apărarea apologiilor la modă ale violenţei, ei îi ajută pe terorişti să existe.

Nu ştiu la ce tip de putreziciune intelectuală se gândeau cei de la *The Economist,* dar proverbul mi se pare potrivit. Voi încerca să explic la ce tip mă gândesc *eu*. Aş vrea să fac acest lucru fără să presupun că terorismul este în toate cazurile nejustificat, aşa cum presupune probabil *The Economist*. „Apărarea apologiilor la modă ale violenţei" este doar unul dintre posibilele păcate filosofice (dacă e un păcat) şi probabil nu cel mai dăunător dintre ele.

Primul lucru care trebuie să ne fie clar este că filosofia nu poate fi folositoare în treburile practice dacă nu se dedică producerii de argumente convingătoare. Aş putea concepe trei tipuri de filosofi ale căror eforturi de a fi folositori în chestiuni practice (cum cu siguranţă ar trebui să fie) au fost cu totul inutile. Primul tip este alcătuit din cei care nu urmăresc deloc rigoarea, ci sunt în întregime interesaţi să producă o retorică exaltantă. Al doilea constă din aceia care sunt perfect capabili să scrie riguros despre alte ramuri ale filosofiei (să spunem despre logica matematică) dar care, atunci când ajung să discute despre politică, despre moralitate sau despre alte probleme practice, uită cu totul de rigoare – poate pentru că, asemenea marinarilor lui Platon (*Republica* 488b), ei nu cred că poate exista o disciplină intelectuală în treburile practice. Al treilea tip e format din cei ce pretind că produc argumente, ba chiar sisteme de argumente foarte strânse, cu privire la treburile practice, dar care îşi întemeiază punctele cruciale ale sistemelor lor sau, cum le zice Rawls (1971:261), arhimedice (le-am putea numi punctele de sprijin), exclusiv pe intuiţiile sau prejudecăţile lor private.

Tragedia este că acest tip de oameni, de obicei având cele mai bune intenţii, produc un rău veritabil şi de durată (poate că ei dăunează chiar mai mult decât acei filosofi, uneori buni, care încearcă prea puţin să spună lucruri cu relevanţă practică imediată). Cred că există filosofi germani care sunt mult mai vinovaţi decât Frege pentru curentul de gândire care l-a avut pe Hitler printre rezultatele sale. Dacă filosofia e să-şi aducă propria contribuţie specifică şi distinctivă la treburile practice, o poate face numai punând constant accentul pe rigoare în discuţia practică; iar rigoarea poate fi atinsă doar prin atenta preocupare faţă de ceea ce spunem – faţă de conceptele pe care le folosim, faţă de proprietăţile lor logice şi, prin urmare, faţă de validitatea argumentelor în care acestea apar. Iată de ce studiul unor asemenea concepte şi al proprietăţilor lor logice, analiza lor sau înţelesul lor, trebuie să constituie centrul şi fundamentul muncii filosofului dedicată problemelor practice. Orice filosof care dispreţuieşte acest tip de investigaţie se condamnă să intre în competiţie cu jurnaliştii sau politicienii, fiind poate lipsit de abilităţile acestora şi nefiind în stare să aducă nici o contribuţie care-i e specifică lui.

Tocmai de aceea am dedicat cea mai mare parte a eforturilor mele, în calitate de filosof moral, studiilor conceptuale, cu toate că scopul meu a fost întotdeauna să contribui cu ceva la rezolvarea problemelor practice. Aristotel a spus că noi cercetăm ce este binele nu pentru a şti, ci pentru a deveni oameni buni; dar el a cercetat totuşi ce este binele, ca mijloc necesar pentru a atinge acest din urmă scop; despre această cercetare sunt de fapt *Eticile* sale (1103b27, 1105b19). Voi încerca să arăt cum ajută studiul conceptual al cuvintelor morale la înţelegerea şi, eventual, la prevenirea terorismului. Căci neînţelegerile conceptuale şi lipsa voinţei de a gândi sunt rădăcinile multor acţiuni teroriste, ca şi ale altor tipuri de violenţă.

În concepţia mea (una nepopulară), singura metodă de a raţiona care poate aduce o oarecare rigoare în felul cum gândim treburile practice are legături puternice cu utilitarismul. Nu spun că metoda pe care o apăr *este* utilitaristă, pentru că există multe tipuri de utilitarism, pe care neştiutorul le confundă de multe ori; de aceea a numi o metodă utilitaristă înseamnă a o expune discreditării la modă din partea acelora care nu simt nevoia să-şi identifice foarte precis ţinta. E mai bine să spui în ce constă metoda, cât mai clar şi mai precis cu putinţă. Am încercat să fac acest lucru în mai multe locuri (*MT*), prin urmare nu o voi mai face şi aici. Susţin că metoda este consistentă şi practic

echivalentă cu anumite versiuni ale kantianismului, cu Regula de Aur, cu teoria observatorului ideal, cu teoria contractorului raţional (deşi nu în versiunea lui Rawls) şi cu utilitarismul normativ; şi că ea poate fi întemeiată pe concepţia pe care am susţinut-o eu cu privire la proprietăţile logice ale conceptelor morale. Iar pe aceasta din urmă sunt nevoit s-o las neexplicată.

Pe scurt, conform acestei concepţii, atunci când întrebăm dacă trebuie să facem o anumită acţiune, noi căutăm o prescripţie universală pentru situaţii exact de acest tip, fie ele ipotetice sau reale, care să fie aplicată indiferent de indivizi şi de rolurile pe care aceştia le joacă în acele situaţii. Dat fiind că în diferitele situaţii ipotetice posibile eu voi ocupa rolurile tuturor celorlalte persoane afectate, acest mod de a pune problema mă va face să confer ponderi egale intereselor egale ale tuturor acestor părţi; iar acesta este unul din modurile de a formula principiul utilitarist.

Voi discuta în principal problema morală a ce anume poate *justifica* actele teroriste; dar mai există şi o altă problemă pe care o voi atinge din când în când şi pe care nu trebuie să o confundăm cu prima. Problema pe care o am în vedere este aceea a tipului de argumente care, odată acceptate, pot opri un terorist să acţioneze. Cele două întrebări sunt diferite pentru că, dacă un terorist nu are de la bun început temeiuri morale pentru actele sale (dacă, de exemplu, el le face doar din motive naţionaliste egoiste), faptul de a-l convinge că nu are nicio justificare *morală* pentru acestea s-ar putea să nu-i schimbe acţiunile. Aceste două tipuri de întrebări trebuie distinse şi în cazul celor care declanşează un război. Am argumentat în altă parte (H 1966) că rădăcinile războiului se găsesc în două atitudini mentale diferite, dar care pot fi combinate, ce ar putea fi numite naţionalism şi fanatism. Dacă extindem oarecum sensul cuvântului „naţiune”, naţionalismul poate include urmărirea centrată pe sine a interesului oricărui grup specific. Sarcina logică de a defini ce înţeleg eu prin „grup specific” este prea complexă pentru a o întreprinde aici; totuşi, în linii mari, cei care luptă pentru „poporul palestinian” şi ale căror motive nu-i vor face să acţioneze la fel pentru un alt popor cu exact aceleaşi caracteristici universale sunt naţionalişti. Am argumentat în acelaşi loc că, deoarece prescripţiile naţionalistului nu sunt universalizabile, ele nu pot conta ca prescripţii morale. Pe de altă parte, fanaticul luptă pentru o cauză care poate fi specificată în termeni strict universali; de aceea, prescripţiile sale pot, în măsura în care le permite forma, să

conteze ca prescripţii morale; acesta e motivul pentru care nu le putem exclude din arena discuţiilor morale (*FR* 161 ff.; *MT* 170 ff.).

Să ne îndreptăm atenţia pentru o clipă către chestiunea argumentelor care ar putea opri un război, în contrast cu acelea care arată doar că el este imoral: în articolul la care m-am referit, am argumentat că, deoarece numai naţiunile au capacitatea să poarte războaie de tip convenţional, războaiele majore (spre deosebire de cele limitate) pot să înceapă doar dacă naţionalismul şi fanatismul sunt combinate; în condiţii moderne, printre cei care controlează politicile naţionale nu există suficienţi fanatici ai acelor politici pentru a declanşa un război major din raţiuni exclusiv fanatice; şi, deoarece interesele naţionale (privite tot în condiţii moderne) nu pot fi promovate de un război major, nimeni nu va declanşa un asemenea război pe temeiuri exclusiv naţionaliste, dacă el cunoaşte situaţia tehnologiei militare şi îi sunt clare adevăratele interese ale naţiunii sale. Un război major nu aduce beneficii nimănui. În ultima vreme, au existat câteva războaie aproape majore; dintre acestea, se poate susţine că războiul din Vietnam (care a fost foarte aproape de unul major) a fost rezultatul combinării naţionalismului cu fanatismul în ambele tabere, pe când războiul din Orientul Mijlociu a fost aproape exclusiv naţionalist la origine. Una dintre raţiunile (au existat desigur şi altele) pentru care marile puteri nu s-au implicat în el în măsura în care au făcut-o Statele Unite în Vietnam, este că nu a existat o cauză care să provoace sentimente fanatice din partea acestora, iar urmărirea egoistă a interesului naţional nu li s-a părut că ar putea justifica o intervenţie la scară mare. Am fi putut avea o situaţie de tip Vietnam în Orientul Mijlociu dacă arabii ar fi fost mai omogeni în revoluţionarismul lor şi dacă, din acest motiv, tipul opus de fanatic din Statele Unite s-ar fi simţit îmboldit să li se opună folosind forţa militară. Singurele feluri de fanatism care au unit fiecare din părţile implicate în conflictul din Orientul Mijlociu au fost cele religioase; din fericire, acestea nu au lovit destul de tare coarda ripostei pentru a duce la o intervenţie militară, opusă ajutorului, din partea ţărilor non-arabe.

Datorită acestei inhibiţii în faţa războaielor convenţionale, oamenii care nu pot impune cooperarea sau dispune de resursele care s-o asigure, iau adesea calea terorismului. Într-o anumită măsură, terorismul este un substitut pentru războiul convenţional. Acesta ar putea fi un merit, dacă nu s-ar întâmpla ca cele două tipuri de

violenţă să poată fi combinate atât de uşor şi să fie legate atât de frecvent între ele - un act de terorism a fost scânteia primului război mondial.

Nu voi putea să prezint aici o definiţie şi o clasificare a tipurilor terorismului, aşa cum ar presupune o tratare completă a sa. Voi menţiona totuşi o diviziune cu caracter general: aceea dintre actele teroriste comise de cetăţenii unei ţări împotriva propriului guvern sau a conaţionalilor lor şi actele teroriste comise de cetăţenii unei ţări împotriva altei ţări. Nu mă voi ocupa de constrângerea prin frică sau violenţă în general; nici de genul de violenţă politică pe care nu îl voi plasa în categoria terorismului, anume încercarea de a răsturna prin violenţă un guvern în timpul unui *coup d'etat* sau a unei revoluţii de tip obişnuit. Terorismul apare atunci când nu există o speranţă imediată de a răsturna un guvern; el poate fi gândit ca un preludiu al revoluţiei, dar nu *este* o revoluţie. Tentativa de asasinare a lui Hitler nu a fost un act de terorism, deoarece se spera la instalarea imediată a unui nou guvern care să pună capăt războiului; pe de altă parte, multe din activităţile Rezistenţei din teritoriile ocupate de Germania au fost teroriste aşa cum înţeleg eu termenul, chiar dacă ele erau direcţionate numai împotriva forţelor germane. Acest lucru ne poate aduce aminte că întrebarea dacă terorismul poate fi cumva justificat moral *apare* cel puţin la aceia dintre noi care au aprobat activităţile Rezistenţei.

După aceste preliminarii, să aplicăm cele spuse despre motivele naţionaliste şi fanatice de a declara un război la problema înrudită privitoare la terorism. Cred că se poate arăta că, prin analogie, terorismul pur naţionalist nu poate fi în mod normal justificat pe temeiuri morale. Nu putem justifica moral asemenea acte decât dacă suntem gata să spunem că oricine ne poate teroriza sau să ne declare război într-o situaţie identică, în care rolurile ar fi inversate. Totuşi, vor exista excepţii în ambele cazuri. Războaiele de apărare (dacă termenul poate fi definit în mod satisfăcător) pot să treacă acest test; şi la fel se poate întâmpla cu actele de terorism în cazurile în care teroriştii acţionează în numele unei părţi oprimate a populaţiei care nu are nici un mijloc alternativ de asigurare a satisfacerii revendicărilor ei drepte. Asemenea oameni pot să susţină că ar fi gata să accepte acelaşi tratament într-un caz similar. Vor exista dificultăţi cu privire la definirea a ceea ce înseamnă revendicări drepte; nu am spaţiu suficient pentru a mă ocupa de aceasta aici. Va trebui arătat că nu există alte mijloace. Cei care caută să justifice terorismul în Irlanda de Nord pretind că el este singura cale a minorităţii catolice de a-şi

asigura un tratament egal. Eu nu cred acest lucru; cred că, de fapt, terorismul ambelor părţi a contribuit mai mult la întârzierea progresului către egalitatea politică în acea ţară decât la grăbirea lui, deşi nu voi spune acelaşi lucru despre demonstraţii şi alte lucruri asemănătoare; dar acestea sunt probleme factuale care ies în afara domeniului de interes al acestui articol. În general, sunt înclinat să spun că vom întâlni extrem de rar o apărare morală adecvată a terorismului naţionalist şi chiar că asemenea apărări vor fi propuse rareori fără a fi întărite cu un element de fanatism, anume urmărirea fanatică a „eliberării” de dragul eliberării, indiferent de cine ar fi „eliberat”.

Motivele fanatice ale terorismului sunt mult mai greu de lămurit. Teroristul fanatic este o persoană care atribuie o importanţă atât de mare unui ideal, încât este gata să prescrie ca el însuşi să fie omorât, răpit, torturat etc. dacă aceasta e necesar pentru promovarea cauzei pe care a îmbrăţişat-o. El nu urmăreşte scopuri egoiste – fanaticul adevărat este fără îndoială cel mai altruist şi mai plin de abnegaţie dintre oameni.

Dar înainte de a ajunge la fanatic, să ne întrebăm cum ar trebui să gândească o persoană obişnuită, care nu este fanatică, justificările actelor de terorism, dacă acestea există. Ea va întreba, înainte de toate, ce face în fapt teroristul atunci când înfăptuieşte un anumit act. Să spunem că el omoară o mulţime de oameni într-un hol de aeroport cu o armă automată; el le va produce astfel o pierdere grea copiilor şi soţiilor acestora (iar pierderea unei persoane apropiate este adesea una din cele mai mari nenorociri pentru om); el [illegible] pe alţii; el va perturba grav traficul aerian, fapt care poate avea consecinţe pe termen lung, deşi greu de calculat, dacă oamenii care trebuie să călătorească decid să nu o mai facă pentru că se tem de astfel de atacuri; el face ca guvernele şi companiile aeriene să cheltuiască mulţi bani pentru măsuri anti-teroriste, sporind astfel taxele şi preţul transportului aerian, ş.a.m.d. Pe de altă parte, el va favoriza (sau cel puţin aşa crede el) producerea unei stări de lucruri în care cauza pe care a îmbrăţişat-o (să zicem exproprierea capitaliştilor) va fi probabil încurajată.

Toate aceste lucruri pe care le face el sunt fie consecinţe, fie consecinţe sperate ale apăsării pe trăgaci. Dacă cineva doreşte să mă eticheteze drept „consecinţionist” pentru că iau aceste lucruri în considerare, atunci să o facă. Poate că acesta ar face mai bine să ne sugereze cum ar putea fi purtată o discuţie serioasă despre terorism *fără* a lua

consecinţele în considerare (vom discuta oare despre natura şi calitatea actului de apăsare a trăgaciului sau a îndoirii degetului *per se*?).

Mai important ar fi să decidem cum putem atribui ponderi, în argumentele morale, acestor variate consecinţe ale actului. O vom face, dacă perspectiva mea e corectă, întrebându-ne mai întâi *cât de mult* vor fi afectate interesele diferitelor victime sau ale diferiţilor beneficiari de către diferitele rezultate posibile ale actului, şi, în al doilea rând, cât de *probabil* este fiecare dintre aceste rezultate. Ne aflăm astfel pe teritoriul unui complicat calcul al utilităţilor şi probabilităţilor al cărui sold rezultant poate fi doar vag estimat în practică (ceea ce nu înseamnă că, în multe cazuri, n-ar putea fi un fapt extrem de evident dacă el este un sold favorabil ori defavorabil). Analizele de tip cost-beneficiu nu mai sunt populare în ochii multora; şi e adevărat că ele au fost rău folosite prin neincluderea unor costuri şi beneficii foarte importante (de obicei datorită faptului că nu sunt măsurabile în bani). Totuşi, eu nu văd vreo altă cale raţională de a trata aceste probleme în afara aceleia de a întreba în ce măsură e probabil să fie afectate interesele oamenilor. Până la urmă, ceea ce face incorect (*wrong*) terorismul în cele mai multe din cazuri este faptul că oamenii nu vor să fie ucişi sau lipsiţi de cei dragi.

Indiferent cum ar sta lucrurile, faptul că aceste foarte dificile judecăţi de probabilitate sunt aproape întotdeauna prezente în asemenea cazuri conduce în practică la o necesară modificare a procedurii pe care am schiţat-o mai sus. Deoarece noi nu putem fi siguri care va fi soldul pentru anumite cazuri particulare şi deoarece, dacă încercăm să facem calculele, ne vom înşela adesea (datorită egoismului sau fanatismului), cei mai mulţi dintre noi folosesc principii generale pentru a judeca asemenea probleme. Ne putem înşela foarte uşor cu privire la statutul acestor principii. Ele sunt principii pentru evaluarea nu a corectitudinii actelor, ci a raţionalităţii lor morale în momentul în care sunt înfăptuite. Arhanghelul Gabriel, care cunoaşte întreaga istorie a lumii, va fi capabil să ne spună care acte au fost, în realitate, corecte; însă noi nu avem această cunoaştere şi de aceea trebuie să ne mulţumim cu înfăptuirea actului care este cel mai *probabil* să fie corect – actul care este raţional din punct de vedere moral, cum îi voi spune eu (H 1976:125). Şi aici este locul în care intervin acele principiile generale. Ceea ce avem de făcut în practică este să ne formăm, în lumina experienţei noastre şi a celorlalţi, principii generale a căror acceptare generală (există aici două sensuri ale cuvântului „general”, dar

nici unul nu este echivalent cu „universal” aşa cum l-am folosit eu (H 1972a))[210] este cel mai probabil să-i facă pe oameni să înfăptuiască actele care se dovedesc a fi fost cele corecte. Şi va fi cel mai probabil să facem ceea ce este corect dacă ne ţinem strâns de principii, dar nu aşa cum a gândit lucrurile Moore (1903:162), în absolut toate ocaziile, ci cel puţin atunci când nu avem un temei solid pentru a le încălca, bazat pe o cunoaştere solidă că acest caz este unul neobişnuit.

Revenind acum la controversa noastră cu teroristul: trebuie să ne punem întrebarea dacă actul pe care şi-l propune acesta e cel mai probabil să fie în interesul cel mai mare al tuturor celor afectaţi de el. Noi avem principii pentru a judeca acest lucru, iar rezultatul acestei judecăţi va fi aproape sigur negativ. Pe de altă parte, teroristul poate pretinde că noi am greşit. Ce fel de diferend există între noi în acest caz?

Se poate întâmpla ca el să aibă principii generale opuse despre care pretinde că ar fi mai probabil să ducă, în comparaţie cu ale noastre, dacă ar fi general acceptate, la acte care ar fi în interesul cel mai mare al celor afectaţi. Ar putea spune, de exemplu, că încurajarea revoluţiei ar fi atât de mult în avantajul posterităţii încât principiile care dau frâu liber actelor de terorism cu acest scop, deşi iniţial ar produce suferinţe, e cel mai probabil să promoveze interesele oamenilor pe termen lung. Dacă el argumentează în acest mod, atunci diferendul nostru e unul factual. Căci este o chestiune factuală ce stări de lucruri vor rezulta în viitor din diferite acţiuni alternative; este de asemenea o chestiune factuală cât de mult le vor plăcea acestea oamenilor afectaţi.

E, într-adevăr, posibil să imaginezi cazuri în care actele de terorism pot fi justificate pe temeiuri utilitariste. Am menţionat deja unul: nu am nici o îndoială că *unele* dintre actele membrilor Rezistenţei împotriva germanilor pot fi justificate astfel. Şi, într-o lume diferită, se poate întâmpla ca principiile care cer comiterea unor acte de terorism într-o mare varietate de tipuri de ocazii să conducă, dacă ar fi general acceptate, la promovarea intereselor oamenilor. Totuşi, întrebarea este dacă e *probabil* să întâlnim astfel de cazuri particulare în lumea aşa cum este ea şi dacă, prin urmare, lumea în general *este* astfel croită încât principiile teroristului să aibă o mai mare utilitate a

---

[210] Generalitatea e opusul specificităţii, în timp ce universalitatea înseamnă doar proprietatea logică de a fi guvernat de un cuantificator universal şi de a nu conţine constante individuale. (N.trad.)

acceptării (*acceptance-utility*)[211] decât acelea pe care le îmbrăţişăm cei mai mulţi dintre noi.

După cum spuneam, aceasta este o problemă factuală, dar nu una care ar putea fi soluţionată cu uşurinţă. Cel mai bun mod de a o soluţiona este să privim în istorie; să vedem ce rezultate au avut actele teroriste în trecut; dacă ele au dus la rezultatele bune sperate de terorişti sau dacă aceste rezultate bune au cântărit mai mult decât suferinţele evidente ori decât alte rele cauzate. Propriul meu răspuns este: „foarte rar”. Şi apoi trebuie să întrebăm dacă situaţia societăţii noastre se aseamănă în vreun fel cu situaţiile în care terorismul a produs mai mult bine decât rău, sub aspectele care l-au făcut să realizeze acest lucru. Din nou, răspunsul meu ar fi că nu se aseamănă. Profesorul Peter Singer (1973) a argumentat că faptul că o societate este democratică modifică moralitatea încălcării legilor ei - deşi el recunoaşte de asemenea că imperfecţiunile democraţiei pot face ca acest argument să nu fie valabil pentru o societate particulară. Sper ca el să fie de acord că o democraţie ar trebui să fie *foarte* imperfectă pentru ca actele de terorism veritabil, opuse altor forme politice de încălcare a legii, să devină permise.

Argumentele de până acum au fost factuale – argumente despre ceea ce va rezulta în fapt din acceptarea anumitor principii. Totuşi, teroristul ar putea surprinde acum ceea ce pare a fi un punct slab în expunerea mea şi să producă un argument care nu este factual. Discutam despre soldul binelui în raport cu răul (ambii fiind termeni evaluativi); şi se poate susţine că deşi problema care vor fi consecinţele terorismului e una factuală, problema dacă soldul acestor consecinţe va fi bun sau rău nu e o problemă factuală. Teroristul ar putea spune că el nu este de acord cu noi într-un sens fundamental, anume cu privire la ce anume este o stare bună a societăţii. Aşa încât, deşi el admite că rezultatele pe care le va produce prin actele sale de terorism sunt conforme predicţiilor noastre şi că ele vor fi rele după standardele *noastre,* ele sunt, după standardele lui, mai bune decât starea actuală a societăţii. Dar, dacă ar susţine aşa ceva, el ar face-o numai pentru că a înţeles greşit argumentele noastre de până aici. Noi nu am spus că preferinţele *noastre* au fost de a trăi într-o societate cum este cea existentă acum, mai degrabă decât cea pe care el caută să o creeze. Noi putem într-adevăr să o preferăm pe aceasta, dar nu

[211] Autorul are în vedere aici utilitatea acceptării generale a anumitor principii, chiar dacă nu e vorba de o respectare universală a lor. (N. trad.)

acesta a fost argumentul nostru; el a fost, mai degrabă, acela că *oamenii afectaţi* ar prefera-o. Iată de ce l-am numit un argument factual, pentru că a o prefera este o chestiune factuală. Dacă teroristul spune că şi dacă ei ar prefera situaţia aşa cum este de fapt, sau cum ar putea fi fără terorism, lumea ar fi totuşi un loc mai bun dacă situaţia ar fi diferită (dacă, să spunem, nu ar mai exista proprietate privată şi cu toţii am trăi în comune), atunci el şi-ar arăta faţa de fanatic adevărat şi astfel nu am mai putea polemiza cu el acceptând asumpţiile anterioare (chiar dacă, deşi e foarte puţin probabil, el ar fi sincer şi cu capul limpede în tot ceea ce spune). Pentru că el susţine că idealul unei societăţi fără proprietate este atât de important încât poate să domine (*override*) toate dorinţele reale ale oamenilor, chiar şi pe ale lui dacă ar fi în situaţia lor şi ar avea dorinţele lor.

Totuşi, înainte de a discuta acest tip de fanatism, vom spune că lucrurile ar putea deveni mai limpezi dacă vom lăsa la o parte alte tipuri nelegitime care sunt mult mai des întâlnite. Desigur, cei mai mulţi terorişti nu gândesc suficient de limpede pentru a se putea angaja în controverse cum au fost cele de mai sus. Ei au o percepţie foarte selectivă a faptelor; ei nu acordă prea multă atenţie faptelor pe care ne-am bazat noi, cum ar fi suferinţele pe care le produc altora, cât şi natura mai degrabă dubioasă şi exagerat de optimistă a predicţiilor lor. Ei dau frâu liber anumitor emoţii într-o măsură care îi face incapabili de gândire logică. Filosoful nu poate spune nimic ce ar ajuta înfiriparea unei discuţii argumentate cu aceşti oameni; pentru că el poate doar să raţioneze, pe când ei nu o vor face. În schimb, discuţia va trebui să se deplaseze către problema morală mult mai dificilă a felului de măsuri pe care societatea le poate lua în mod legitim pentru a-i proteja de terorişti pe inocenţi. Dar, lăsând la o parte aceste fanatisme mai puţin „pur-sânge”, să ne oprim asupra cazului logic-posibil al unui om care spune că idealul său al unei societăţi lipsite de proprietate este atât de important încât toate aceste sacrificii sunt îndreptăţite pentru a-l atinge, chiar dacă ar fi vorba de sacrificiile sale.

Am oferit în alte locuri (H 1976; *MT* 170 ff.) temeiuri pentru a susţine că există puţine şanse să întâlnim o asemenea persoană. Pe scurt, el poate spune ceea ce spune doar dacă importanţa pe care o ataşează idealului său este suficient de mare pentru a depăşi toate suferinţele provocate de urmărirea şi de realizarea lui. Aceasta înseamnă că (dramatizând argumentul în maniera sugerată de C.I. Lewis, 1946: 547), dacă el ar şti că

urmează să ocupe, într-o ordine aleatoare, într-o succesiune de universuri calitativ identice, roluri corespunzătoare celor ale tuturor victimelor sale (importante sau minore), ca şi ale tuturor beneficiarilor în ordine succesivă, fără a fi neîncrezător în viitor, el încă ar crede că aceasta este ceea ce ar trebui făcut în acele universuri. Să presupunem că el va ucide zece oameni, va răni douăzeci, va provoca la treizeci suferinţe prin pierderea celor dragi, va împiedica alte sute de mii să călătorească, şi că alţii, influenţaţi de exemplul lui, vor face la fel în zeci şi zeci de cazuri; să presupunem că bulversarea care rezultă astfel va fi de aşa natură încât vom asista într-adevăr la naşterea societăţii lipsite de proprietate iar oamenilor care trăiesc în ea nu le va plăcea acea societate tot atât de mult precum starea actuală de lucruri. Toate aceste suferinţe şi neplăceri trebuie aşadar să fie adăugate în calcul şi ele nu trebuie să depăşească importanţa pe care el, şi încă puţini alţii, o ataşează societăţii lipsită de proprietate. Ceea ce susţin eu e că nimeni nu va valoriza, în fapt, ceea ce se află pe cele două talgere ale balanţei în aşa fel încât să fie un adevărat fanatic. Oamenii *par* să fie adevăraţi fanatici pentru că nu au acordat atenţie faptelor sau nu le-au gândit clar. Iar capetele putrede ale peştilor din proverb sunt toţi aceia care vorbesc în aşa fel încât împiedică oamenii să facă aceste două lucruri.

Traducere de Bogdan Popa şi Valentin Mureşan

Regulile războiului şi raţionamentul moral

R.M. Hare, *Rules of War and Moral Reasoning*, „Philosophy and Public Affairs", Vol. 1, No. 2, 1972, pp. 166-181.

Acest articol nu face decât să adauge câteva note metodologice la consideraţiile făcute de Brandt (1972) şi Nagel (1972) cu privire la regulile războiului[212]. Motivul pentru care doresc să fac aceasta este acela că eu găsesc contrastul dintre metodele celor doi autori ca fiind nu numai izbitor, ci şi instructiv şi sunt convins că alegerea uneia dintre cele două metode este de o imensă importanţă practică deoarece tot ceea ce oferă filosofia pentru a contribui la rezolvarea problemelor practice *este* pur şi simplu o metodă de a le discuta raţional; iar de corectitudinea acestei metode va depinde caracterul raţional al discuţiei.

Încerc aceeaşi dificultate pe care în mod evident a încercat-o şi Brandt atunci când e să cred că Nagel este într-adevăr total ataşat de "absolutismul" pe care îl expune în articolul său; dar, deoarece acesta este un tip de poziţie care, indubitabil, are aderenţi precum şi o atractivitate de suprafaţă, merită să încercăm să clarificăm ce este greşit la el. Pentru economia exprimării, mă voi referi cu numele de "Nagel" la "absolutistul" ale cărui păreri sunt formulate în articolul lui Nagel. Dar înainte de a începe să fac aceasta, ar fi locul pentru unele remarci cu privire la ce consider eu că este încurcatura în care se află adevăratul Nagel.

Această persoană reală pare să fie sfâşiată între două feluri de gândire morală pe care le numeşte "utilitarist" şi "absolutist". Aceasta înseamnă că el vrea, în unele cazuri, să folosească argumente utilitariste, cu atenţia pe care acesta o acordă consecinţelor bune sau rele pe care le au diverse cursuri alternative ale acţiunii; dar, în unele cazuri, el vrea ca interzicerea absolută a anumitor genuri de acţiuni, fundamentată pe reguli generale simple, să domine asemenea considerente. Trebuie totodată să notăm că şi Brandt vrea să opereze atât cu reguli generale simple cât şi cu calcule asupra consecinţelor; prin urmare, atât el cât şi adevaratul Nagel au de rezolvat problema reconcilierii celor două moduri de gândire (care, se pare, pot intra în conflict). Verdictul meu va fi acela că, în timp ce Brandt posedă o modalitate de rezolvare a acestei probleme, adevăratul Nagel a eşuat în mod clar în a oferi una proprie. Din aceasta cauză, deşi în aproape jumătate din lucrarea sa, atunci când flirtează cu legea dublului efect el pretinde ca fiind un merit al acestui instrument faptul că evită problema că în anumite cazuri "nimic din ce ar putea face cineva nu ar fi permisibil moral", la sfârşitul lucrării el recunoaşte că propria poziţie are exact aceeaşi consecinţă. Absolutismul, sau un absolutism impur care încearcă să încorporeze

[212] Atunci când am avut intenţia de a răspunde la lucrarea profesorului Nagel, nu o văzusem încă pe cea a profesorului Brandt. Baza argumentului lui Brandt este atât de asemănătoare cu cea pe care am adoptat-o eu, iar concluziile sale coincid cu ale mele cu atât de puţine excepţii, încât ar fi lipsit de sens să revin asupra argumentării, chiar dacă aş putea concura cu succes cu claritatea lui Brandt.

elemente utilitariste fără însă a le lega într-un mod coerent de propria structură absolutistă, este condamnat să aibă acest neajuns.

Aceste remarci obscure ar putea fi clarificate dacă aş începe prin rezumarea a cinci teorii recente despre bazele gândirii morale, eu însumi susţinând una dintre ele. Voi argumenta că, *pentru scopuri practice,* nu există nici o diferenţa semnificativă între aceste teorii în ceea ce priveşte metoda gândirii morale pe care ele o generează – că ele sunt, dacă mi se permite să folosesc o expresie deplorabil de vagă, practic echivalente. Dacă, aşa cum cred eu, versiunea pentru care eu însumi am pledat se dovedeşte a avea o bază în logica însăşi a conceptelor morale,[213] şi dacă această bază nu are nevoie de adăugarea nici unei asumpţii *morale* de substanţă, aceasta va oferi un sprijin la fel de puternic pentru toate celelalte versiuni, din moment ce acestea nu diferă de ea sub nici un aspect care le-ar putea priva de acest sprijin. Sper să arăt că concluziile la care a ajuns Brandt ar putea fi fundamentate mult mai ferm dacă s-ar sprijini pe aceasta bază.

Voi numi cele cinci poziţii: (1) teoria observatorului ideal; (2) teoria contractorului raţional; (3) utilitarismul normativ specific; (4) utilitarismul acţional universalist, (5) prescriptivismul universal. Rezumatele mele simplificate ale acestor poziţii vor fi departe de a reprezenta cu acurateţe punctele de vedere ale fiecărui gânditor în parte (chiar şi pe cel al lui Brandt, ori al meu însumi). (1), (2) şi (3), aşa cum le voi prezenta pe scurt, au o anumită relaţie oarecare (care nu este una de identitate) cu teoriile pe care Brandt le-a susţinut în trecut sau la acest simpozion, iar (4) este, aşa cum am argumentat în altă parte şi aşa cum profesorul David Lyons a argumentat mai riguros, echivalentă cu (3). Domnul David Richards a prezentat o teorie de tipul (2) şi el este, la rândul său, puternic influenţat de concepţiile profesorului Rawls, deşi ezit chiar să le rezum pe acestea din urmă până ce voi fi citit *A Theory of Justice* care, în timp ce scriu acest studiu, este încă nepublicată[214]. Mulţi alţi autori, atât în trecut cât şi mai recent, au înaintat teorii care aproximează unul sau altul dintre aceste tipuri. Prin urmare, o prezentare clară a echivalenţei lor practice ar fi semnificativă pentru filosofia morală şi ar avea implicaţii morale practice cu mult dincolo de problema războiului şi masacrului ridicată de Nagel.

---

[213] A se vedea cartea mea *Freedom and Reason* (Oxford, 1963), cap.6 şi urm.
[214] R. B. Brandt, *The Definition of an 'Ideal Observer' Theory în Ethics*, Philosophy and Phenomenological Research 15, no. 3 (1955): 407-413, şi *Ethical Theory* (Englewood Cliffs, N.J., 1959); David Lyons, *Forms*

Teoria observatorului ideal (aşa cum o voi rezuma eu) susţine că, atunci când vrem să judecăm ce trebuie să facem, e necesar să ne conformăm propriul mod de gândire la ceea ce ar spune o persoană care ar avea acces la cunoaşterea completă a tuturor faptelor, ar avea o gândire absolut clară, ar fi imparţială faţă de toate părţile afectate de acţiune şi egal de binevoitoare faţă de toate. Cu alte cuvinte, trebuie să gândim ca o persoană care acordă o pondere egală şi pozitivă intereselor tuturor parţilor şi la nimic altceva şi, facând acestea, nu comite erori factuale sau conceptuale.

Teoria contractorului raţional (în versiunea pe care o voi discuta eu) susţine că ceea ce trebuie să facem este să urmăm acele principii care ar fi adoptate de o mulţime de oameni raţionali, fiecare urmărind în mod prudent propriul interes, care caută să cadă de acord între ei cu privire la principiile ce ar trebui să le guverneze conduita într-o societate ai cărei membri ar urma să fie; se presupune că aceşti contractori raţionali deţin cunoaşterea completă a tuturor faptelor despre societatea şi mediul în care trebuie să trăiască, în *afară de* rolul particular pe care îl va juca fiecare dintre ei în mod individual.

Este uşor de văzut că aceste două teorii sunt practic echivalente. Pentru că, în primul rând, cerinţa cunoaşterii faptelor este comună ambelor teorii. Este adevărat totuşi că, observatorul ideal are acces la un fel de fapt pe care contractorii raţionali trebuie să-l ignore – şi anume rolul pe care fiecare individ îl joacă. Dar aceasta nu va crea nici o diferenţă deoarece observatorul ideal, căruia i se cere să fie imparţial faţă de indivizi, nu poate folosi această cunoaştere suplimentară în gândirea sa morală. În al doilea rând, putem presupune că, fiind raţionali, contractorii raţionali, la fel ca şi observatorul ideal, nu vor comite nici o eroare conceptuală. În al treilea rând, cerinţa ca observatorul ideal să fie imparţial faţă de indivizi se potriveşte exact cu cerinţa ignoranţei pe care trebuie să o aibă contractorii raţionali în privinţa rolurilor individuale pe care le vor juca. Şi aceasta pentru că a fi imparţial (în sensul în care voi folosi eu termenul) înseamnă a nu lua în considerare indivizii *qua* acei indivizi; şi nu e nici o diferenţă între a face aceasta datorită unei cerinţe directe de a nu-i lua astfel în considerare, sau datorită faptului că nu-i *putem* lua în considerare astfel datorită ignorării rolului pe care îl va juca fiecare individ în parte. Şi, în cele din urmă, cerinţa ca observatorul ideal să fie binevoitor se potriveşte cu cerinţa conform căreia contractorii raţionali să fie prudenţi. Am văzut deja că ambii vor acorda o pondere egală

---

and Limits of Utilitarianism (Oxford, 1965), cap. 3-4; D.A.J. Richards, *A Theory of Reasons for Action* (Oxford, 1971); John Rawls, *A Theory of Justice* (Cambridge, Mass., 1971).

intereselor tuturor părţilor; că această pondere egală va fi pozitivă este garantat în primul caz prin stipulare expresă, iar în celălalt caz prin cerinţa adresată contractorilor raţionali de a fi prudenţi, i.e., de a avea în vedere propriile interese. Aceasta, în conjuncţie cu egalitatea ponderii, antrenează (*entails*) *bunăvoinţa* imparţială.

S-ar putea obiecta că teoria contractorului raţional introduce noţiunea de *principii* care trebuie urmate, pe când teoria observatorului ideal nu o face. Dar ea o face prin implicaţie. Dacă nu trebuie luate în considerare diferenţele individuale (ca opuse celor calitative), observatorul ideal va trebui să facă judecăţile sale morale sub forma principiilor exprimate numai în termeni universali; orice nume individual care a apărut în ele va trebui să fie exclus, pe motiv de irelevanţă. Putem vedea aici cum trăsătura judecaţilor morale pe care poziţia (5) o formulează explicit, şi anume universalizabilitatea, este implicit, dar esenţial, o trăsătură aparţinând poziţiei (1) şi poziţiei (2). Aşa cu vom vedea imediat, ea este totodată o trăsătură a poziţiilor (3) şi (4), pe care trebuie să le luăm în considerare în continuare.

Prin utilitarism normativ *specific* (*specific rule utilitarianism*) înţeleg un tip de utilitarism normativ ale cărui reguli (sau principii, cum prefer să le numesc eu) pot fi oricât de specifice, cu condiţia ca ele să nu înceteze să fie universale[215]. Este, prin urmare, echivalentul practic al lui (4), anume un utilitarism acţional care acceptă concepţia meta-etică după care judecăţile morale sunt universalizabile. Poziţiile (3) şi (4) sunt practic echivalente pentru că (4), acceptând universalizabilitatea, admite că judecăţile morale făcute (pe o bază utilitaristă) despre acte individuale angajează totodată pe autorul lor faţă de principii care se aplică tuturor actelor perfect similare, iar aceasta este echivalent cu a accepta utilitarismul normativ *specific*. Prin urmare, nu voi trata (4) separat. (3) susţine că trebuie să facem în orice ocazie acel act care este cerut de mulţimea de principii a căror respectare universală ar servi cel mai bine intereselor tuturor. Lyons a arătat temeiurile pentru care va fi posibil pentru un utilitarist acţional să forţeze un asemenea utilitarist normativ, din moment ce principiile sale *pot* fi cât doreşte el de specifice, să le *facă* suficient de specifice pentru a se potrivi particularităţilor fiecărui caz individual; în acest fel, din nou, (3) revine la (4), şi vice versa.

Acum pare plauzibil să spunem că, pentru scopuri practice, (3) şi (4) revin la acelaşi lucru cu (1) şi (2). Eu cred că aşa stau lucrurile, deşi problema dreptăţii distributive, pentru a fi

[215] Pentru distincţia dintre generalitate (opusul specificităţii) şi universalitate, a se vedea *Freedom and Reason*, pp. 38f, şi lucrarea mea *Reasons of state* în a mea *Aplications of Moral Philosophy* (în curs de apariţie).

menţionată pe scurt, m-ar face să aduc precizări acestei teze. În orice caz, similarităţile sunt evidente. Cerinţele privind cunoaşterea factuală şi claritatea conceptuală sunt aceleaşi ca şi înainte; căci nu se poate face cu succes un calcul utilitarist fără amândouă. Prin aceasta nu vreau să spun că nu are rost să *încercăm* să îl facem până când nu am fi perfecţi în aceste privinţe; aici, ca şi în cazul primelor două teorii, ni se spune cum ar arăta gândirea morală dacă ar fi făcută corect şi suntem îndemnaţi să tindem către aceasta (deşi, aşa cum vom vedea, este nevoie aici de multă pricepere practică). Cerinţa imparţialităţii este parte a utilitarismului cel puţin de când Bentham a spus "Fiecare trebuie să conteze ca o singură persoană, nimeni mai mult decât una"; şi aceste varietăţi nu fac excepţie, din moment ce imparţialitatea este garantată de stipularea faptului că principiile trebuie să fie universale. Ele nici măcar nu pot menţiona indivizi. Cerinţa bunăvoinţei este asigurată de referirea la slujirea intereselor tuturor.

Ajungând acum la teoria prescriptivistului universal, putem observa că ea ilustrează, probabil în cea mai clară formă dintre toate, trăsăturile esenţiale ale celorlalte patru teorii. Ea susţine, pe baza propriei analize a conceptelor morale, că atunci când mă hotărăsc ce trebuie să fac, mă hotărăsc ce să prescriu pentru toate cazurile exact la fel cu acesta în ceea ce priveşte proprietăţile lor universale. Ar trebui să fie evident că dacă aceasta este ceea ce fac, va trebui să aflu, mai întâi, ce anume *prescriu* eu de fapt. Aceasta antrenează logic să mă înarmez cu cunoaşterea factuală a ceea ce ar trebui să produc dacă aş acţiona conform uneia sau alteia dintre prescripţiile între care decid. Este parte a acestei teorii faptul că şi claritatea conceptuală este o condiţie necesară a gândirii morale raţionale[216]. Imparţialitatea este garantată de faptul că prescripţia mea trebuie să se aplice tuturor cazurilor asemănătoare cu acesta în ceea ce priveşte proprietăţile lor universale; deoarece acestea vor include cazuri (ipotetice sau actuale) în care eu însumi joc rolurile fiecăreia dintre celelalte părţi afectate, sunt pus de această teorie în exact aceeaşi poziţie ca şi contractorii raţionali. Iar bunăvoinţa este asigurată de elementul de prescriptivitate. Deoarece eu prescriu acţiuni care vor afecta interesele mele şi pe ale altora, şi sunt ţinut să tratez interesele altora ca şi cum ar avea aceeaşi pondere cu ale mele, putem presupune că această pondere va fi cel puţin pozitivă. Nu voi ridica aici întrebarea dacă această ultimă presupunere ar putea fi apărată a priori.

[216] A se vedea *Freedom and Reason*, mai ales p. 185

Nu e locul aici să elaborăm şi să apărăm cele cinci teorii pe care am încercat să le combin între ele. Nici nu voi întreba măcar ce alte teorii ar mai putea fi combinate cu ele, deşi e cu evidenţă tentant să sugerez că, făcându-l pe Dumnezeu observator ideal (aşa cum procedează Butler), putem introduce în discuţie unele varietăţi de etici teologice. Merită să menţionăm totuşi faptul că există cel puţin patru dificultăţi cărora trebuie să le facă faţă toate aceste cinci teorii şi că aceasta sprijină oarecum combinarea propusă de mine. Trei dintre aceste dificultăţi vor fi enumerate doar; voi trata însă mai pe larg pe a patra, deoarece ea are o mare relevanţă în disputa dintre Brandt şi Nagel.

Prima dificultate este cea reprezentată de problema dreptăţii distributive. Bunăoară, nu ştim ceea ce observatorul ideal sau contractorii raţionali sau eu atunci când prescriu în mod universal, vom face atunci când suntem puşi să alegem între maximizarea beneficiilor şi distribuirea lor în alte feluri, feluri care, deşi reduc totalul ce rezultă din ele, ar putea fi totuşi preferabile din alte raţiuni (de exemplu, din raţiuni de nepărtinire). Au fost sugerate diverse astfel de feluri de distribuire – de exemplu, egalitatea, principiul lui Pareto şi principiul maximin. D-l Richards nu m-a convins că există un unic răspuns la întrebarea ce ar face contractorii raţionali atunci când ar fi confruntaţi cu o asemenea alegere (s-ar putea ca aceasta să depindă de cât de mult instinct de pariori au ei); iar observatorul ideal se află în aceeaşi dificultate, tot aşa cum se află şi prescriptivistul universalist.[217]

A existat o tradiţie printre utilitarişti de a spune că beneficiile trebuie maximizate indiferent de distribuţia lor, şi aceasta îi pune în dispută nu numai cu opinia comună, dar şi cu unii exponenţi ai celorlalte tipuri de teorii – (1), (2) şi (5) – pe care le-am rezumat. Prin urmare, s-ar putea obiecta la combinarea propusă de mine că cele cinci teorii nu sunt nici măcar practic echivalente din moment ce (3) şi (4) – teoriile utilitariste – sunt orientate spre un anumit răspuns la întrebarea despre dreptatea distributivă, în timp ce pentru celelalte teorii întrebarea rămâne cel puţin deschisă. Punctul meu de vedere provizoriu este că ea nu va rămâne deschisă odată ce implicaţiile celor trei teorii non-utilitariste vor fi fost complet înţelese, dar că şi ele vor fi ţinute să accepte răspunsul care cere maximizarea beneficiilor, deşi acest răspuns va fi dat cu anumite precizări şi adus în acelaşi timp mai mult în armonie cu opinia tradiţională, prin manevrele pe care le voi face imediat atunci când voi discuta cea de-a patra dificultate. Nu voi încerca să apăr acest punct de vedere aici.

[217] A se vedea *Freedom and Reason*, paragraful 121f

Cea de-a doua dificultate este aceea de a justifica întreprinderea gândirii morale de la început: Ce ar trebui să spunem amoralistului care pur şi simplu nu va folosi limbajul a cărui logică îi cere să raţioneze în acest fel? A treia dificultate este cea reprezentată de fanatic, omul care e gata să prescrie universal că un ideal sau scop particular al său ar trebui realizat în ciuda tuturor celorlalte interese ale sale şi ale altora. Ambele dificultăţi afectează toate cele cinci teorii – cea de-a doua dificultate în mod evident, a treia mai puţin evident. Dar putem vedea că a treia le afectează pe celelalte patru în aceeaşi măsură în care afectează şi prescriptivismul universal, dacă apreciem că a avea un ideal fanatic înseamnă a avea un interes în realizarea lui. Dacă interesul fanaticului în realizarea idealului său este suficient de mare pentru a-l pune în dificultate pe prescriptivistul universal, el va fi suficient de mare pentru a pretinde o pondere preponderentă în calculele din toate celelalte patru teorii. Toate cele cinci teorii vor trebui să se mulţumească să spună că e imposibil să întâlnim vreodată fanatici de o asemenea statură eroică [218]. Dar nu voi continua acest argument aici.

A patra dificultate este una de care trebuie să ne ocupăm mai pe larg, deşi o tratare adecvată a sa va trebui să astepte o altă ocazie. Toate aceste teorii, chiar dacă nu îşi iau măsuri de precauţie, ne apar ca având consecinţe contrare intuitiilor omului de rând. Nagel este ultimul dintre mulţi gânditori care încearcă să profite de această aparentă slăbiciune a utilitarismului şi a teoriilor înrudite. E uşor pentru ei să inventeze cazuri în care un calcul utilitarist ar părea să justifice acţiuni contrare principiilor pe care cei mai mulţi dintre noi, cel puţin atunci când nu filosofăm, le considerăm drept sacre. La o cercetare atentă, va rezulta că aceste cazuri sunt fie fictive, fie cel puţin extrem de neobişnuite, sau, dacă nu, că respectivele calcule utilitariste sunt foarte sumar făcute, scăpându-le consideraţii care în practică se dovedesc a fi de maximă importanţă. Nagel însuşi se referă la "abisul apologeticii utilitariste", iar un utilitarist poate admite fără dificultate că este posibil ca printr-o aplicare mult prea superficială sau facilă a argumentelor utilitariste să justificăm cursuri ale acţiunii pe care un utilitarism fără compromisuri le-ar condamna. Chiar aşa stând lucrurile, mulţi au fost îndepărtaţi de utilitarism prin această manevră, pentru a cărei contracarare este nevoie de multă sofisticare metodologică.

Brandt, cu abordarea sa pe "două niveluri", a indicat în mod clar modul în care un utilitarist se poate apăra împotriva acestui atac. Aş dori, totuşi, să formulez această apărare în

[218] A se vedea sfarsitul lucrarii mele din *Jowett Papers*, 1968-1969, ed. B.Y. Khanbhai et al. (Oxford,1970), p. 44-52.

cadrul unei teorii etice mai generale, fără să pretind că Brandt ar fi de acord cu tot ceea ce am să spun. “Principiile sacre” ale omului de rând, ca şi regulile războiului care sunt o încercare brută de a le aplica la o sferă practică particulară, au un loc bine stabilit în orice teorie utilitaristă completă; din păcate, utilitariştii nu au accentuat suficient aceast aspect şi, prin urmare, “absolutiştii” au o scuză pentru a îl ignora. Confuzia a venit din ambele tabere datorită eşecului de a spune clar care este acest loc bine stabilit. Cel mai bun *nume* pentru el este acela ales de deontologistul Ross: “prima facie”. Într-adevăr, ar fi fost mai bine ca Nagel să folosească, pentru a descrie punctul de vedere pe care îl expune, vechiul nume “deontologist”, în loc să adopte termenul “absolutist”, care atrage confuzia cu genul de absolutism care este oponentul relativismului (oricare ar fi acesta). Sunt convins că Nagel nu crede că oponenţii lui utilitarişti sunt relativişti. Dar, cu toate că “prima facie” este un bun nume pentru acele principii, el nu contribuie prea mult la a le explica natura.

Defectul celor mai multe teorii deontologiste (şi aceasta pare să fie valabil pentru Ross, Ascombe şi Nagel) este că ele nu oferă o abordare raţională coerentă a nici unui nivel al gândirii morale dincolo de acela propriu omului care cunoaşte nişte bune principii morale simple şi se ţine de ele. El este o persoană cât se poate de admirabilă; şi a-i propune să încalce principiile (în orice caz, în situaţii de stres şi tentaţie) înseamnă într-adevăr a da dovadă de un spirit corupt”[219]. Dar dacă filosofii nu pot gândi dincolo de acest nivel, ei nu vor fi capabili să explice nici cum am ajuns să avem aceste principii admirabile, nici ce ar trebui să facem atunci când ele intră în conflict.

Pentru a putea oferi o asemenea explicaţie, trebuie să adoptăm o abordare pe “două niveluri”[220]. Cu alte cuvinte, trebuie să recunoaştem că principiile simple ale deontologistului, importante cum sunt, îşi au locul lor la nivelul formării caracterului (educaţia morală şi auto-educaţia). Ele sunt ceea ce noi ar trebui să încercăm să inculcăm în noi înşine şi în copiii noştri dacă vrem să avem bune şanse de a face ceea ce este cel mai bine, printre tensiunile şi tentaţiile vieţii morale. Poate că Moore (care a fost un utilitarist) exagerează atunci când spune că nu ar trebui *niciodată* să încălcăm principii despre care ştim că sunt general valabile[221]; dar un utilitarist care îşi ia utilitarismul în serios este foarte probabil să recomande să ne formăm în noi

[219]Aceasta frază este folosită într-un context puţin diferit de către G.E.M. Anscombe, *Modern Moral Philosophy*, Philosophy 33, no 124 (1958): 17 (retipărit în “The Is/Ought Question”, ed. W.D. Hudson (New York, 1970), p.192).
[220] A se vedea *Freedom and Reason*, p. 42-44

înşine, şi să continuăm să cultivăm prin toate acţiunile noastre, o fermă dispoziţie de a ne supune acelor principii a căror inculcare generală va avea, pe ansamblu, cele mai bune consecinţe.

Inculcarea acestor principii generale a fost întotdeauna una dintre primele preocupări ale bisericilor şi ale altor "autorităţi" morale; dar în contextul prezentului, este mult mai relevant să arătăm că aceasta este la fel de valabil şi pentru cazul armatelor. În cazul virtuţilor militare tipice, aceasta este evident. Curajul în atac şi încăpăţânarea în apărare sunt viguros cultivate; şi datoria de a te supune ordinelor şi de a nu fugi din luptă sunt în centrul oricărei pregătiri militare. Acestea nu sunt datorii morale într-un sens îngust (deşi cultivarea lor este indispensabilă pentru înfăptuirea datoriei noastre morale atunci când luptăm în războaie drepte, dacă există aşa ceva). Dacă armatele ar spune soldaţilor atunci când îi antrenează "Pe câmpul de luptă să faceţi întotdeauna ceea ce contribuie cel mai mult la binele general al omenirii" sau chiar "al conaţionalilor voştri", atunci aproape toţi soldaţii s-ar convinge cu uşurinţă (luptele fiind ceea ce sunt) că mijlocul care contribuie cel mai mult la atingerea acestor scopuri dezirabile este fuga cât mai rapidă. În schimb, ei spun "Lăsaţi aceste calcule în seama superiorilor – ei sunt, probabil, undeva într-un buncăr, în afara pericolului imediat şi, prin urmare, pot judeca mai raţional şi mai lipsiţi de pasiune, şi având mai multe informaţii decât voi, problema dacă e cazul să ne retragem. Treaba voastră este să continuaţi lupta". Numai în acest fel pot fi câştigate războaiele; şi dacă războaiele sunt drepte, instrucţia a fost în vederea celui mai bun scop. Este dincolo de intenţia acestui articol să discute dacă există războaie drepte; sunt înclinat să cred că acestea au existat în trecut deşi întrebarea dacă ar putea exista războaie drepte în condiţiile moderne (exceptându-le toate pe cele [illegible]) este o întrebare dificilă la care nu voi încerca să răspund aici.[222]

Acelaşi lucru este adevărat şi despre virtuţile morale într-un sens mai îngust. Să presupunem de dragul argumentării că practicarea generală a fidelităţii conjugale duce la cel mai mare bine. Aş putea oferi bune argumente, privitoare mai ales la bunăstarea copiilor, pentru a arăta ca aşa stau lucrurile; dar nu e aici locul pentru aşa ceva. A spune aceasta este consistent cu a admite că pot exista cazuri în care adulterul ar duce la cel mai mare bine – căci am spus "în general" şi nu "în mod universal". Dar fidelitatea nu va fi nici măcar în general practicată dacă oamenii care şi-au pus în gând adulterul s-ar întreaba de fiecare dată dacă nu cumva al lor reprezintă unul din aceste cazuri; ei vor încerca adesea să se convingă că aşa este, chiar dacă

[221] *Principia Ethica* (Cambridge, Eng., 1903), pp. 162ff
[222] A se vedea lucrarea mea *Peace*, în *Aplications of Moral Philosophy.*

lucrurile nu stau astfel. Faptul că politicienii nu trebuie în general să spună minciuni în declaraţiile lor publice duce la cel mai mare bine – am avut recent un exemplu al neajunsurilor care rezultă atunci când mint, iar Suezul a fost un alt caz. Trebuie să admitem că este adevărat că pot să apară situaţii (de exemplu când o valută are probleme) în care este cât se poate de evident pentru un politician că trebuie să spună o minciună; şi aşa ceva se poate întâmpla şi în viaţa privată (fapt pentru care omul de rând, în cea mai mare parte, nu acceptă datoria de a spune adevărul ca fiind una fără excepţii). Dar dacă oamenii politici şi alţi oameni nu cultivă dispoziţia fermă de a spune adevărul şi de a urî minciuna, ei nu vor acţiona cu probabilitatea cea mai mare pentru cel mai bun scop, atât în acest eşec de a spune adevărul cât şi în acţiunile lor particulare.

Din aceleaşi raţiuni, aşa cum a arătat Brandt, pregătirea militară ar trebui (şi în toate armatele civilizate aşa se întâmplă) să includă instruirea în privinţa legilor şi a uzanţelor războiului; şi această pregătire ar trebui întărită prin constângere legală acolo unde este posibil. E ca şi cum eşecul de a face aceasta într-un mod adecvat, şi nu un anume masacru sau o atrocitate, ar trebui să fie ţinta principală a criticilor aduse armatei Statelor Unite în actualul război (deşi trebuie spus de dragul corectitudinii că războaiele împotriva gherilelor ridică probleme deosebit de dificile). Chiar şi atunci când armatele se luptă în războaie care pot fi justificate moral (dacă există aşa ceva), soldatului individual ar trebui să i se dea posibilitatea să aibă o idee tot atât de clară cu privire la ceea ce poate face în mod legitim inamicului precum e aceea pe care o are despre condiţiile în care poate să-i întoarcă în mod legitim spatele. Nici unul din aceste tipuri de instrucţie nu este uşor, dar ambele sunt posibile.

Întrebarea crucială rămâne care principii trebuie să reprezinte baza acestei instruiri. Brandt a schiţat într-un mod foarte clar tipul de metodă prin care acest lucru ar putea fi determinat în mod raţional; totul revine la o aplicare a celor cinci metode de raţionare morală pe care am încercat să le combin la începutul acestei lucrări. El a tras de asemenea unele concluzii provizorii cu ajutorul acestei metode; sunt de acord, în esenţă, cu toate acestea, deşi e evident nevoie de o discuţie mai amplă.

Am putea eventual elimina un obstacol în înţelegerea metodei dacă am indica faptul că aici se află în joc, în diferite părţi ale raţionamentului, două lucruri destul de diferite, care pot fi numite amândouă utilitarism normativ (*rule-utilitarianism*). Incapacitatea de a distinge între ele şi de a vedea că ele sunt chiar compatibile unul cu altul, cu condiţia ca sferele lor să fie separate,

a cauzat o mare dezordine în această parte a filosofiei morale. Există înainte de toate ceea ce ar putea fi numit utilitarismul normativ *general* (*general rule-utilitarianism*). Acesta este doctrina, susţinută în ultima secţiune, care spune că ar trebui să inculcăm şi să încurajăm în noi înşine şi în alţii, iar în acţiunile noastre să le rămânem fideli, principii generale a căror cultivare duce la binele cel mai mare. În termenii unei distincţii care a fost folosită în discuţiile pe această temă, utilitatea invocată de utilitarismul normativ general este o utilitate a *acceptării* (*acceptance-utility*) – i.e. utilitatea acceptării generale a anumitor principii, chiar dacă nu sunt respectate în mod universal. O asemenea insistenţă de a avea principii generale bune, relativ simple, care pot fi învăţate, este esenţială în orice concepţie care ia în serios sarcina educaţiei morale (inclusiv a auto-educării).

În al doilea rând, există ceea ce am numit utilitarismul normativ *specific* (*specific rule-utilitarianism*), una dintre cele cinci teorii amalgamabile pe care le-am enunţat la început. Acesta ne oferă un fel de microscop cu ajutorul căruia putem să examinăm, atunci când avem îndoieli cu privire la principiile generale, cazurile particulare oricât de detaliate vrem, dar sfârşind întotdeauna cu judecăţi universale, oricât de specifice. Atunci când folosim utilitarismul normativ specific, noi judecăm moraliatea unui act particular evaluând utilitatea *respectării* universale a foarte specificului principiu care cere acte chiar de acest fel în chiar acest fel de circumstanţe. Evaluând astfel actele particulare în termenii utilităţii *respectării* (*observance-utility*) principiilor universale foarte specifice care le comandă, noi putem evalua utilitatea *acceptării* principiilor generale care vor fi folosite în educaţia morală. Odată ce principiile generale sunt puse la îndoială, ele pot fi examinate doar în acest fel, în lumina rezultatelor particulare ale adoptării lor generale (a faptului dacă politica de inculcare a acestor principii conduce *în general* la acţiuni care pot fi astfel justificate în cele mai mici detalii). Utilitarismul normativ specific îşi are aşadar locul lui în discuţiile de nivel mai înalt cu privire la care ar trebui să fie "principiile generale bune" şi ce ar trebui făcut în cazul în care ele intră în conflict sau în cazul în care există un indiciu puternic că situaţia este atât de specifică încât aplicarea principiului general e improbabil să ducă la cel mai bun lucru.

Cum vom decide care sunt aceste cazuri? Aceasta e o problemă de judecare practică mai degrabă decât de raţionare teoretică (deoarece întrebarea este "Trebuie să raţionăm teoretic? Avem timp? Este oare probabil să încurajăm pledoaria *pro domo* dacă o facem? "). S-ar putea obiecta la ceea ce am spus afirmând că, deşi am alocat în teorie sfere separate acestor două

genuri de raţionament utilitarist, astfel încât ele să nu intre principial în conflict, nu am reuşit să spun cum vom determina în ce sferă urmează să cadă fiecare caz de raţionament concret. Dar obiecţia nu este una reală. Atunci când suntem confruntaţi cu alegerea între a ne subordona unuia dintre principiile simple generale pe care le-am învăţat şi a ne angaja într-un proces de raţionare mai concret, trebuie să ne întrebăm care procedură e mai probabil să aproximeze rezultatul la care ar ajunge un gânditor neîngrădit de slăbiciunile noastre omeneşti. Pe de o parte, există pericolul ca o aderare prea rigidă la principiile generale standard să ne facă să nu luăm în considerare trăsăturile specifice ale situaţiei, care ar trebui să facă diferenţa în evaluarea ei. Pe de altă parte, exista pericolul ca, dacă ne îngăduim să punem o dată la îndoială principiul general, lipsa noastră de cunoaştere şi părtinirea pe care o manifestăm în raport cu propriile noastre interese să ne deformeze raţionamentul. Care din aceste pericole e probabil să fie mai mare într-un caz particular, pentru o persoană particulară, aceasta nu e o întrebare filosofică şi, prin urmare, nu reprezintă o obiecţie faţă de o poziţie filosofică faptul că aceasta nu îi oferă un răspuns. În lumina evaluării pe care o fac propriilor mele limitări, sunt înclinat să cred că ocaziile în care m-aş afla în siguranţă dacă m-aş îndepărta de principiile mele generale ferme (care nu sunt de o generalitate *extremă*) sunt foarte rare.

Merită să subliniem că, atunci când urmărim să selectăm cele mai bune principii generale pentru utilitarismul nostru normativ general de la nivelul inferior prin utilizarea utilitarismului normativ specific de la nivelul superior, ar trebui să luăm în considerare acele cazuri care e probabil să aibă loc. Folosirea exemplelor ipotetice în filosofie, chiar şi a unora fanteziste, este perfect legitimă; dar în acest domeniu particular ele ne pot îndrepta pe un drum greşit. Căci noi căutăm să descoperim principii care să fie de cea mai mare încredere în cazuri care e probabil să predomine în experienţa noastră reală; ar fi deplasat, prin urmare, să ne bazăm alegerea principiilor pe luarea în considerare a unor cazuri fanteziste.

Scopul meu a fost să conving cititorul că, în principiu, putem oferi gândirii morale despre război o fundamentare teoretică sănătoasă şi că această fundamentare îi este accesibilă lui Brandt şi tuturor acelora care caută să îi pună concluziile în practică. Este mult mai probabil ca ei să reuşească să obţină o îmbunătăţire a obiceiurilor noastre actuale pe acesta bază decât pe una “absolutistă”, fie prin noi convenţii internaţionale, fie pur şi simplu prin conservarea şi răspândirea atitudinilor corecte în rândul soldaţilor şi al comandanţilor lor, precum şi al

guvernelor. Multe au fost realizate în această privinţă (oare Nagel şi aceia care scriu ca şi el despre războiul actual au citit vreodată despre cum erau războaiele secolelor trecute?). Chiar dacă inventarea unor noi arme aduce cu sine noi tentaţii, cărora deseori l cedează mai ales cei care au un monopol temporar asupra acestor arme, nu este imposibil să punem sub control folosirea lor, cu condiţia ca potenţialii lor utilizatori să fie dispuşi să adopte proceduri raţionale în discutarea acestei probleme. Aceasta înseamnă a cere foarte mult; dar istoria unor asemenea negocieri nu este în mod exclusiv una a nereuşitei. În al doilea război mondial gazul otrăvitor nu a fost, în cele din urmă, folosit, deşi mulţi se aşteptau ca el să fie. În amble războaie mondiale Crucea Roşie a fost, în cea mai mare parte, respectată. Fără un fundal de convenţii internaţionale, scrise sau nescrise, nici una dintre aceste restricţii nu ar fi putut fi pusă în practică; şi convenţiile au datorat mai mult gândirii raţionale decât emoţiei, chiar dacă raţionarea a avut în ea mai multă prudenţă decât moralitate.

În comparaţie cu aceste câştiguri modeste, nu cred că Nagel are prea multe de oferit. El încearcă să justifice exact acelasi gen de reguli precum cele pe care Brandt, din punctul meu de vedere, a reuşit să le justifice. Dar în timp ce Brandt e capabil să potrivească aceste reguli într-un sistem raţional care oferă totodată mijloace pentru selectarea şi justificarea lor, Nagel, care este limitat la un singur nivel de gândire morală, se trezeşte, previzibil de altfel, strivit între argumente de tip utilitarist şi argumente de tip absolutist şi crede că în cazurile dificile el se află într-o "fundătură morală", în care "nu există nici un curs al acţiunii onorabil sau moral pe care un om l-ar putea urma, nici un curs al acţiunii scutit de vină sau de responsabilitatea pentru rău". Este periculos să vorbeşti în acest fel deoarece mulţi oameni vor crede că, dacă nu există nici o cale de a scăpa de vină, doar nevropaţii îşi vor face griji în legătură cu ea.

Este oare "vina", în toate cazurile, cel mai potrivit concept în termenii căruia să discutăm aceste probleme? Un om cu principii morale bune se va *simţi* foarte probabil vinovat orice ar face în cazuri precum sunt cele despre care vorbeşte Nagel. Dacă nu s-ar simţi aşa, atunci el nu ar fi un astfel de om bun. Pe de altă parte, pentru o persoană care are ca principală preocupare evitarea sentimentelor de vinovăţie, cel mai bun sfat este să-şi îngroaşe obrazul. Dacă găseşte acest lucru imposibil, o cale mai puţin bună ar fi să-şi procure o mulţime de principii de tip absolutist, nu prea exacte, şi să creadă că a făcut tot ce se aştepta de la ea dacă nu a încălcat pe nici unul dintre ele – ignorând cât de dezastroase sunt pentru alţi oameni consecinţele acţiunilor sale. Deşi Nagel are perfectă dreptate când spune că e incoerent să sugerezi că cineva ar putea

"să-şi sacrifice integritatea morală în mod justificat, în servicul unui scop suficient de valoros", nu este incoerent să sugerăm că putem să ne sacrificăm în acest mod liniştea sufletească. Iar integritatea morală şi liniştea sufletească sunt uşor de confundat dacă echivalăm faptul de a fi păcătuit cu a avea senzaţia că ai păcătuit. Dacă, să spunem, suntem teişti şi ne putem convinge că Dumnezeu a dat nişte legi relativ simple şi că prin respectarea acestora putem să ne păstrăm imaculaţi şi feriţi de focul iadului, aceasta ar părea o bună modalitate de a evita agonia mintală care rezultă, în cazurile dificile, din calcularea consecinţelor acţiunilor alternative. Aceasta ar putea explica atracţia neîndoielnică exercitată de absolutism.

Adevăratul Nagel, spre cinstea lui, evită acest gen de fariseism; căci el rămâne suficient de utilitarist pentru a vedea că implicaţiile unui absolutism consecvent sunt inacceptabile. Aşa ajunge el în a sa "fundătură morală"; dar există o evidentă cale de ieşire: să tratăm principiile generale ale absolutistului ca pe nişte ghizi practici indispensabili, dar nu sacrosancţi din punct de vedere epistemologic, şi să admitem un nivel al gândirii la care ele pot fi criticate, justificate sau chiar eliminate uneori în aplicaţiile lor particulare, anume atunci când apar conflicte sau când un caz este suficient de ieşit din comun pentru a solicita o tratare specială.

Dar chiar dacă nu ar fi existat acest defect în absolutismul lui Nagel – acela de a încerca să ofere principiilor sale un statut mai înalt decât pot ele avea, blocându-le astfel într-un conflict de nerezolvat, la acelaşi nivel cu principiul utilitarist în care el de asemenea crede – el ar fi defectuos dintr-un alt motiv: neclaritatea. El încearcă să-şi sistematizeze şi să-şi justifice intuiţiile subsumându-le unui principiu mai general: "orice faci unei alte persoane în mod intenţionat trebuie să o vizeze ca subiect, cu intenţia ca ea să o recepteze ca subiect. Acel ceva ar trebui să manifeste o atitudine faţa de *ea*, mai degrabă decât doar faţă de situaţie, şi ea ar trebui să fie capabilă să recunoască acest lucru şi să se identifice pe sine ca obiect al ei"[223]. Este greu de crezut că un principiu atât de vag şi de obscur precum acesta ar putea fi de mare folos în soluţionarea dilemelor practice. E posibil să descoperim poziţii rivale care justifică anumite cursuri opuse ale acţiunii pe baza aceluiaşi principiu. Am crescut obişnuit cu filosofii morali care ne spun că putem descoperi datoriile noastre faţă de alţi oameni prin apel la un principiu *a priori*

[223] …"whatever one does to another person intentionally must be aimed at him as a subject, with the intention that he receive it as a subject. It should manifest an attitude to him rather than just to the situation, and he should be able to recognize it and identify himself as its object".

care spune că ar trebui să îi tratăm pe oameni ca oameni[224]. Dar cel al lui Nagel este o utilizare neaşteptată a metodei, care ne arată cât de adaptabilă poate fi aceasta. El nu a făcut nimic pentru a arăta că putem să nu tratăm oamenii ca oameni urându-i şi, la fel de bine, iubindu-i. Calea cea mai simplă "de a manifesta o atitudine faţă de *ei* ", atunci când e vorba de duşmanul nostru şi de prietenii şi rudele acestuia, ar fi să învaţăm să îi urâm. Apoi ne putem manifesta această atitudine prin orice barbarie care ne trece prin minte, având asigurarea că nu facem ceva ce principiul lui Nagel interzice. Acesta ar părea un mod la fel de bun ca oricare altul de a evita să fii "birocratic" şi de a asigura "menţinerea unui disponibilităţi interpersonale directe în raport cu oamenii cu care avem de-a face".

În vremurile dinainte ca războaiele să devină atât de umane pe cât sunt *câteodată* în prezent, aceasta era o atitudine aproape universală. Oricine citeşte Biblia, sau pe Herodot, sau pe Tucidide, poate vedea cum masacrarea unor oameni *deja învinşi* era acceptată ca fiind normală; şi Priam în *Iliada*, atunci când descrie ororile ce îl aşteaptă la momentul "uciderii", când Troia este prădată, nu se gândeşte că acţiunile celor victorioşi ar fi rele – ci doar neplăcute[225].

Probabil că l-am înţeles greşit pe Nagel. Brandt îl interpretează cu mai multă bunăvoinţă; şi poate că tot ceea ce spune el este că judecăţile morale trebuie să fie universalizabile. Aceasta înseamnă că noi trebuie să ne gândim la cei afectaţi de acţiunile noastre, inclusiv la duşmani, ca la nişte oameni precum noi înşine, şi să le facem doar ceea ce este permis de o mulţime de principii universale pe care suntem gata să le vedem adoptate pentru cazurile în care noi ne aflăm în situaţia celui asupra căruia se acţionează[226]. Dacă aceasta este ceea ce spune el, atunci poziţia sa nu este atât de diferită de a mea. Diferenţa constă în aceea că eu aş include mai mulţi oameni în clasa acelora ale căror suferinţe sunt relevante pentru deciziile noastre morale (de exemplu, în cazul Hiroşimei, cei care vor muri dacă războiul nu este încheiat rapid, precum şi cei omorâţi de bombardamente). Nu găsesc în argumentarea lui Nagel nici o justificare pentru a-i lăsa pe cei din prima clasă pe dinafară; dar dacă aceştia sunt incluşi, atunci această versiune a metodei pe care o susţine se va întâlni cu lista poziţiilor amalgamabile prezentată la începutul acestui articol. Numai un efort suplimentar de clarificare va evidenţia faptul dacă punctele noastre de vedere ar putea fi reconciliate în acest fel.

---

[224] A se vedea *Freedom and Reason*, pag. 211-213
[225] "Iliada", 22.60ff
[226] A se vedea *Freedom and Reason*, mai ales cap. 6

Traducere de Alexandru Sabin Lazăr

Pedeapsa şi dreptatea retributivă

Deşi problema justificării pedepsei, precum şi anumite probleme particulare legate de justificarea unor pedepse particulare, sunt mai presante decât oricând, de soluţionarea lor depinzând unele decizii politice cruciale, studiul filosofic al acestui subiect nu a avansat pe măsura aşteptărilor în ultimii treizeci de ani. Acesta e motivul pentru care voi începe prin a discuta un mai vechi articol de notorietate (1953) scris de Lord Quinton (cum e el acum), articol care se bucură de o largă audienţă şi, încă mai surprinzător, chiar este acceptat drept soluţia ortodoxă de către cei mai mulţi, în ciuda faptului că el conţine o greşeală foarte evidentă care a fost indicată de alţii cu mult timp în urmă (e. g. Baier 1955). Aceasta mă face să cred că, în ciuda greşelii, trebuie să existe ceva important în acest articol care merită să fie salvat; şi acest lucru poate fi făcut dacă scrutăm cu atenţie greşeala în cauză pentru a vedea în ce măsură teza principală a lui Quinton poate supravieţui corectării ei.

Teza lui principală este aceea că justificarea morală a pedepsei ca instituţie este una utilitaristă şi că adevărul din concepţia retributivistă este un adevăr pur logic. Eu însumi fiind un utilitarist, ar fi firesc să doresc să apăr o asemenea teză, deşi, aşa cum ar trebui să reiasă din celelalte scrieri ale mele, nu accept dogma uzuală conform căreia utilitarismul trebuie să se afle pe poziţii contrare în raport cu kantianismul sau chiar cu unele forme viabile ale deontologiei (H 1985). Când toate aceste poziţii sunt atent formulate, ele încetează să se mai afle în dezacord. Totuşi, voi argumenta în acest articol de pe poziţia unui utilitarist, la fel ca şi Quinton. Deoarece pedeapsa pare să fie un exemplu important de problemă cu privire la care utilitariştii, respectiv kantienii şi deontologiştii se află în dezacord, va fi de folos să arătăm că ei nu au de ce să se afle în conflict. Quinton însuşi a făcut mult pentru a sprijini soluţionarea acestei dispute.

R. M. Hare, *Punishment and Retributive Justice*, în R. M Hare, *Essays on Political Morality*, Oxford University Press, 1998, chap. 15.

Quinton susţine că ceea ce este adevărat şi esenţial în aşa-numita teorie retributivă a pedepsei este analitic adevărat în virtutea înţelesului cuvântului “a pedepsi”. El spune:

> “Căci necesitatea de a nu îl pedepsi pe nevinovat nu este morală, ci logică. Nu este vorba aici, aşa cum cred unii retributivişti, de faptul că *putem* să nu îl pedepsim pe nevinovat şi că *trebuie* să îl pedepsim pe vinovat, ci noi *nu putem* să-l pedepsim pe nevinovat şi e *necesar* să-l pedepsim numai pe vinovat. A produce suferinţă unei persoane reprezintă într-adevăr o pedeapsă doar dacă acea persoană este vinovată. Teza retributivistă, prin urmare, nu este o doctrină morală, ci o explicaţie a înţelesului cuvântului <pedeapsă>” (1953: 137).

Deoarece sunt de acord cu orientarea generală a argumentului lui Quinton şi cu cele mai multe dintre concluziile utilitariste pe care el le susţine cu ajutorul acestei premise a caracterului *logic* al tezei retributiviste, doresc, prin amendarea premisei într-un anume punct, să produc o breşă în argumentul său. Deoarece, aşa cum mi se prezintă, enunţul că nu e logic posibil să pedepsim un om nevinovat mi se pare total neconvingător. Tezele logice de acest tip se bazează pe intuiţii lingvistice (*MT* 9), şi intuiţiile mele lingvistice nu se potrivesc câtuşi de puţin cu cele ale lui Quinton.

Quinton ia în considerare obiecţia conform căreia “nevinovaţii pot fi pedepsiţi iar ţapii ispăşitori nu sunt imposibilităţi logice” (1953:138). Iar profesorul Flew, care susţine o teză similară, încearcă şi el să răspundă acestei obiecţii, deşi într-o manieră diferită. Flew face apel la vaguitatea termenului “a pedepsi” şi numeşte asemenea cazuri, aşa cum voi menţiona mai târziu, cazuri “metaforice, secundare sau non- standard” (1954: 138, cf. Hart 1968: 5). Totuşi, întrebarea este dacă cuvântul “a pedepsi” este *vreodată* folosit în sensul strict pe care el şi Quinton îl propun. Quinton, pe de altă parte, se bazează în principal pe o comparaţie între “a pedepsi” şi “acea clasă familiară de verbe a căror utilizare la timpul prezent persoana întâi este în mod semnificativ diferită de restul utilizărilor” (1953:138). Dar el nu a reuşit să arate că verbul “a pedepsi” aparţine acestei clase; în mod cert, el nu este un verb performativ, aşa cum este cazul exemplelor pe care le citează (nu poţi pedepsi pe cineva *spunând*: “Prin aceasta te pedepsesc”, în acelaşi fel în care poţi face cuiva o promisiune spunând “Prin aceasta îţi promit că…”. Totuşi,

deoarece acest agrument a fost discutat în mod satifăcător de profesorul Baier (1955: 30), nu voi dezvolta această critică aici.

Să luăm în considerare enunţul: "Te pedepsesc pentru un lucru pe care tu nu l-ai făcut". Nu cred că e ceva în neregulă din punct de vedere *logic* atunci când spunem aceasta şi o asemenea folosire a termenului nu mi se pare deloc periferică. Putem să ne imaginăm cu uşurinţă că acest lucru este spus unui nefericit prizonier de către un membru al poliţiei secrete ţariste; aceasta deoarece se spune că o maximă a acestei poliţii prevedea că este mai bine să împuşti pe cel identificat greşit ca vinovat decât să nu împuşti pe nimeni. Într-adevăr, nu este nici măcar un semn de slăbiciune să spui asta: aşa cum arată Baier (ibid), un călău conştincios, convins fiind că justiţia a greşit, ar putea să îi spună acest lucru victimei sale.

Ceea ce i-ar fi putut induce în eroare pe Quinton şi Flew este următorul fapt. Pedeapsa este întotdeauna *pentru* ceva, în virtutea înţelesului acestui cuvânt. În cazul pedepselor legale, ea este întotdeauna *pentru* delictul indicat de lege. Este facil, dar greşit, să inferăm de aici că persoana care este pedepsită pentru ceva a necesar, în sens logic, să fi făcut acel lucru. Dar putem şti că o persoană a fost pedepsită pentru un delict fără a şti dacă într-adevăr l-a comis sau nu. În Marea Britanie s-a discutat mulţi ani dacă Timothy Evans a comis efectiv crima pentru care a primit fără urmă de îndoială pedeapsa la moarte prin spânzurare. Când în cele din urmă s-a accepatat faptul că nu comisese crima, noi nu am încetat să spunem că el a fost pedepsit; şi nici nu am început să folosim termenul "a pedepsi" în alt sens decât acela în care ambele părţi îl folosiseră tot timpul - cei care au crezut că a comis crima şi cei care nu au crezut acest lucru.

Ne poate fi de folos o comparaţie cu modul în care folosim cuvântul "a plăti". O plată este întotdeauna *pentru* ceva. Dacă îi dau cuiva (să spunem unui cerşetor) o parte din banii mei, fără nici un motiv, aceasta nu este o plată, ci un cadou. Dicţionarul *Oxford English Dictionary* defineşte "plata" ca "... oferirea de bani, etc., în schimbul a ceva sau în scopul achitării unei datorii". Dar aceasta nu înseamnă că este logic imposibil să plăteşti bani pe care nu îi datorezi sau chiar bani pe care ştii că nu îi datorezi. Dacă mi se prezintă suficient de des o factură pentru bunuri pe care nu le-am avut niciodată şi dacă sunt ameninţat cu acţionarea în judecată, eu sunt dispus, dacă suma avută în vedere nu e prea mare, să achit factura (şi aceasta nu doar la modul figurat). Cuvintele "în schimbul a

ceva” din definiţie nu antrenează (*entail*) că acel lucru trebuie să existe. În mod similar, atunci când definiţia din dicţionarul menţionat spune că o pedeapsă este “aplicarea unei sancţiuni juridice *pentru* un delict” aceasta nu implică faptul că acel delict e necesar să fi fost realmente comis de omul care este pedepsit, sau să fi fost comis în general, şi nici măcar că oamenii care pedepsesc cred aceasta. Quinton a făcut o trecere nelegitimă de la “E necesar ca pedeapsa să fie pentru un delict” la “E necesar ca pedeapsa să fie pentru o persoană care a comis delictul”. După cum se recunoaşte în genere, atunci când spun “A fost pedepsit pentru acea crimă” presupun că a existat o crimă; dar aceasta se întâmplă în virtutea folosirii descripţiei definite “acea crimă” şi nu are nici o legătură cu cuvântul “pedepsit”. Aş fi putut să spun, fără să schimb înţelesul lui “pedepsit”, “El a fost pedepsit pentru o presupusă crimă”, şi acest caz nu ar fi presupus faptul că a existat o crimă.

În parte, sursa confuziei lui Quinton poate fi localizată în unele remarci hiperbolice şi retorice tipice pentru Bradley pe care acesta le face într-un binecunoscut eseu la care se referă Quinton. De notat că Bradley, un reprezentant marcant al retributivismului, nu se identifică întru totul cu perspectiva pe care Quinton le-o atribuie retributiviştilor. Principalul punct de vedere al lui Bradley este, mai degrabă, că pedepsirea oamenilor nevinovaţi trebuie să fie greşită şi nedreaptă. Dar el confundă această perspectivă cu una oarecum diferită, şi anume că nici o durere provocată unui om nevinovat nu trebuie *numită* pedeapsă. Cele două perspective par într-adevăr incompatibile pentru că ceea ce nu poate exista în mod logic (pedepsirea nevinovaţilor, în viziunea lui Quinton) cu greu ar putea să fie nedrept. Am redat cu caractere italice în citatul din Bradley care urmează cuvintele care exprimă ceea ce eu voi numi perspectiva retributivistă standard cu privire la faptul că pedepsirea nevinovatului este greşită; am redat de asemenea cu majuscule cuvintele care exprimă versiunea lui Quinton asupra retributivismului (că nu poate exista logic o pedepsire a nevinovaţilor).

Dacă există vreo opinie de care omul moralei comune să fie ataşat, aceea este credinţa că trebuie să existe o conexiune necesară între pedeapsă şi vină. PEDEAPSA ESTE PEDEAPSĂ DOAR ÎN CAZUL ÎN CARE EA ESTE MERITATĂ. Suportăm sancţiunea juridică (*penalty*) pentru că datorăm acest lucru, şi pentru nimic altceva; şi *dacă pedeapsa (punishment) este aplicată pentru oricare alt temei în afară de acela că este meritată pentru răul făcut, aceasta este o imoralitate flagrantă, o nedreptate strigătoare la cer, o*

crimă abominabilă şi NU CEEA CE PRETINDE A FI. … Odată ce avem dreptul de a pedepsi, putem să modificăm pedeapsa în funcţie de ceea ce e folositor sau plăcut; dar aceştia sunt factori externi, ei nu ne pot da dreptul de a pedepsi şi *nimic nu ar putea-o face în afară de faptul că o merităm pentru crima comisă… Eu nu s-ar cuveni să fiu pedepsit, conform opiniei comune, decât dacă merit acest lucru* (1876: 26 f).

De notat că Bradley nu spune aici "Eu nu sunt pedepsit decât dacă merit acest lucru" (ceea ce ar susţine interpretarea lui Quinton), ci "Eu nu s-ar cuveni *să fiu* pedepsit (*I am not* <u>*to be*</u> *punished*)". Propria mea ipoteză în legătură cu ceea ce vrea să spună Bradley este că pasajele scrise cu majuscule, care par să susţină perspectiva lui Quinton, sunt elemente retorice confuze şi că celelalte pasaje reprezintă reala poziţie a lui Bradley.

Textul lui Quinton nu este nici el imun la această confuzie. El poate spune lucruri de genul "În esenţă, deci, retributivismul este punctul de vedere conform căruia doar cei vinovaţi *se cuvine să fie* pedepsiţi", dar glisează de la aceasta *via* "vina este condiţia necesară a pedepsei" (care este echivocă) la punctul de vedere, care este central pentru el, că "nu putem pedepsi oamenii nevinovaţi" (1953: 137).

Totuşi, dacă îl ignorăm pe Bradley, ceva de genul tezei lui Quinton poate fi într-adevăr susţinut, nu cu privire la cuvântul pedeapsă (*punishment*), ci cu privire la expresia "sancţiune juridică (*penalty*)". Diferenţa dintre acestea mi-a fost indicată pentru prima dată de Baier şi ea foarte importantă. O sancţiune juridică este, conform dicţionarului Oxford, "o pierdere, o incapacitare, un dezavantaj de o anumită natură… *stipulat de lege* în scopul a fi aplicat pentru un delict (*offence*)". Pedeapsa, pe de altă parte, este definită ca "*acţiunea* de a pedepsi sau faptul de a fi pedepsit, *punerea în practică* a unei pedepse prevăzute de lege ca retribuţie pentru un delict" (sublinierile autorului). Astfel, am putea spune că sancţiunile juridice sunt ipotetice, pe când pedepsele sunt actuale. Putem vorbi de existenţa unei sancţiuni juridice pentru un anume delict dacă există o lege care stipulează că, *dacă* s-a comis un anumit delict, atunci un anumit tip de pedeapsă va fi aplicat. Aşadar pot exista sancţiuni juridice fără să existe pedepse. Cineva ar putea spune fără să se contrazică despre o ţară cu legi draconice: "În această ţară nu a existat nici o pedeapsă, pentru că toate sancţiunile juridice sunt sunt atât de atroce încât nimeni nu nu a comis vreun delict". A se nota de asemenea nefirescul întrebării adresate unui şcolar

după ce aceasta tocmai a ieşit de la un interviu cu directorul unei şcoli de modă veche: “Te-a durut tare sancţiunea juridică primită?”.

Este adevărat că sancţiunile juridice nu pot fi impuse pentru *necomiterea* delictelor împotriva legii de care ele sunt legate. Aceasta este într-adevăr o imposibilitate logică şi promulgarea unei sancţiuni juridice ar fi auto-contradictorie; şi aceasta ar fi o manieră fericită în care putem să reformulăm punctul de vedere pe care Quinton ar fi trebuit să-l avanseze. Nu este posibil ca cineva să pună un afiş într-un parc care să spună în mod consistent: “Nu rupeţi florile: sancţiunea juridică pentru neruperea florilor este de 10 lire sterline”. Această imposibilitate logică este destul de importantă în controversa dintre retributivişti şi utilitarişti; căci ea oferă un sprijin pentru compromisul foarte des examinat dintre cele două perspective care le permite retributiviştilor să aibă dreptate cu privire la actele individuale de pedepsire (ele trebuie să fie aplicate doar în cazurile în care s-a încălcat legea), dar le permite şi utilitariştilor să aibă dreptatea *lor* cu privire la aşa-numita “întrebare a legislatorului”, anume ce sancţiuni juridice ar trebui să avem şi pentru ce. Astfel, este posibil să combinăm o teorie utilitaristă cu privire la sancţiunile juridice cu o teorie retibutivistă despre pedepse. Aceasta ar conveni cărţii lui Quinton iar eu voi elabora în cele ce urmează o formă a acestui compromis în termenii propriei mele teorii a celor două niveluri ale gândirii morale (vezi *MT*). Reflecţia pe tema pedepsei a fost unul dintre lucrările care m-au condus la elaborarea acestei teorii.

Un alt mod de a exprima în esenţă acelaşi punct de vedere pe care l-am exprimat cu privire la pedepse şi sancţiuni juridice se bazează pe ceea ce eu am numit cuvinte funcţionale (*LM* 100 f). Acestea sunt cuvinte pentru care, dacă ştim care este înţelesul lor, ştim cel puţin ceva despre funcţia unui obiect sau a unei persoane de tipul celei în chestiune. Astfel, a şti ce este o bormaşină sau ce anume înseamnă cuvântul “bormaşină”, înseamnă a şti că bormaşinile sunt uneltele cu care tâmplarii dau găuri în lemn şi, prin urmare, a şti că dacă o bormaşină nu dă găuri în lemn, ea nu poate fi o bormaşină bună. În mod similar, a şti ce este un tâmplar înseamnă a şti că funcţia tâmplarului este aceea de a face diverse lucruri din lemn modelate şi asamblate împreună; deci dacă un tâmplar nu poate face asta (altfel decât temporar), atunci el nu poate fi un tâmplar bun.

“Pedeapsă” este cel puţin asemănător cu un cuvânt funcţional: pedeapsa, pentru a-şi îndeplini funcţia, trebuie să fie retribuţia pentru un delict şi, dacă nu s-a comis nici un

delict de către persoana care este pedepsită, pedeapsa nu poate să fie una dreaptă.(Aici nu iau în considerare pedepsele suferite pentru ce au făcut alţii, care sunt în genere considerate ca nedrepte). Schimbarea majoră care are loc este aceea de la "bun" (*good*) la "drept" (*just*); şi aceasta e o schimbare importantă. Dar aceasta ne poate oferi tocmai ceea ce ar putea fi un mod corect de a formula punctul de vedere incorect formulat de Quinton. Modul în care Quinton formulează problema e ca şi cum ar spune despre cuvântul "bormaşină" că, în virtutea înţelesului său, e logic imposibil ca bormaşina să fie folosită pentru a scoate cartofi din pământ. Dar dacă folosesc o bormaşină pentru a scoate cartofi din pământ, ea rămâne în continuare o bormaşină, deşi eu nu o folosesc *ca* bormaşină (nu o folosesc cu funcţia pentru care sunt construite bormaşinile). Nu este *logic* incorect să spun: "Voi folosi (sau folosesc) această bormaşină pentru a scoate cartofi din pământ". Dar este adevărat, în virtutea înţelesului lui "bormaşină", că aceasta ar fi o folosire improprie a bormaşinii. Aceasta ar fi tehnic impropriu, nu logic impropriu, deşi este un adevăr logic faptul că aceasta *ar fi* tehnic impropriu.

La fel pentru "plată". Dacă eu plătesc banii pe care nu îi datorez nu fac ceva logic imposibil; dar este logic imposibil să mi se ceară într-un sens propriu să plătesc bani pe care nu îi datorez. La fel, dacă folosesc o unealtă pentru găuri nu pentru a da găuri, nu o folosesc pentru ceea ce a fost ea construită; şi dacă eu provoc cuiva o suferinţă care ar trebui să îi fie provocată doar dacă a comis un delict, atunci îi provoc o suferinţă pe care nu ar trebui să i-o provoc. Expresia "ar trebui" are aici conotaţii morale sau legale, în funcţie de context; dar consecinţa este una logică, şi rezultând din înţelesul cuvântului "a pedepsi".

O altă paralelă ar fi aceasta: dacă eu acord premiul pentru cel mai mare dovleac, este perfect posibil ca eu să îl înmânez cuiva care nu a intrat în competiţia pentru cel mai mare dovleac; dar nu este logic posibil ca eu să îl acord astfel *într-un sens propriu*.

Am putea fi tentaţi în acest punct să vedem în toate acestea un mod facil de a deriva un "trebuie" dintr-un "este", dar nu vom putea face asta. Argumentul ar fi: "Un premiu este prin definiţie *pentru* o anumită performanţă; dar acea persoană nu a realizat acea performanţă; prin urmare, nu ar trebui să îi fie acordat premiul". La fel se întâmplă dacă substituim "pedeapsă" pentru "premiu" şi "delict" pentru "performanţă". Aici prima

premisă ar trebui să fie despre limbaj; a doua este un enunţ factual obişnuit; şi a treia este o judecată morală sau o judecată evaluativă de un alt fel.

Dar ar fi prea uşor să fie aşa. Situaţia este asemănătoare cu aceea prin care profesorul Searle a scos atâtea cheltuieli de deplasare din celebrul său articol privitor la promisiuni “Cum să derivăm pe <trebuie> din <este>” (*How to Derive <Ought> from <Is>?*) (1964), la care eu am replicat printr-un articol aproape la fel de celebru “The Promising Game” (H 1964). Ideea era că, dacă avem cuvântul “promisiune” în limbajul nostru (i.e. avem o instituţie a promisiunii), trebuie să avem un angajament anterior faţă de un anume principiu moral în conformitate cu care există o obligaţie morală să îţi ţii promisiunile. Şi din faptul că a avea un asemenea principiu moral este o condiţie necesară pentru adoptarea utilizării unui anume cuvânt, nu decurge că principiul moral însuşi are necesitatea pe care ar avea-o dacă ar fi adevărat prin definiţie. Nu este necesar, logic sau în alt mod, ca noi să adoptăm utilizarea cuvântului “promisiune” sau a cuvântului “pedeapsă”. Dacă le adoptăm, ne vom arăta prin aceasta adeziunea la principiul că există o obligaţie de a-ţi ţine promisiunile şi de a pedepsi doar pe cei vinovaţi. Dar am putea să decidem (cu un anumit cost) că ne putem descurca şi fără aceste cuvinte.

Este o greşeală foarte des întâlnită în filosofie, comisă între alţii de Wittgenstein în ceea ce a spus el cu privire la durere, sau cel puţin de unii dintre discipolii săi atunci când şi-au prezentat concepţia, anume aceea de a crede că, dacă un anumit cuvânt nu poate fi introdus decât dacă se face o anumită asumpţie, atunci asumpţia trebuie, logic, să fie făcută. Pur şi simplu nu este aşa. Ne putem probabil descurca şi fără acel cuvânt. Trebuie să presupunem o anumită concepţie cu privire la experienţele subiective ale altor oameni dacă e să-i învăţăm pe copii utilizarea cuvântului “durere”; dar se poate întâmpla ca noi doar să *credem* că am avut succes în demersul de a-i învăţa acel lucru: ei nu au dureri, ci doar au învăţat să pronunţe cuvântul în ocaziile în care noi credem că ei au dureri. Dar am face o digresiune prea mare dacă am insista pe această problemă (vezi H 1964).

Rezultatul este acela că am reuşit să identificăm unele trăsături logice ale cuvântului “a pedepsi”; dar, aşa cum am văzut, acestea nu sunt suficiente (aceasta este într-adevăr partea folositoare la tezei lui Quinton) pentru a demonstra concluzii *morale* cu privire la când anume este corect să pedepsim. Avem nevoie de o abordare total diferită

pentru a arăta acest lucru. Aceasta revine la a spune că, dacă e să avem cuvântul “a pedepsi” în limbajul nostru în sensul pe care acesta îl are în mod curent, trebuie să fim de acord că doar delicvenţii pot fi pedepsiţi pe drept; dar de ce ar trebui să-l avem în limbaj cu acest sens? Mai general: există anumite relaţii logice între limbaj şi instituţie, ca şi între amândouă acestea şi obligaţia de a respecta principiul care constituie instituţia. Dar de ce avem noi datoria să adoptăm vreunul din aceste lucruri? A avea instituţia pedepsei implică logic a avea principii de un anumită formă. Dar de ce am avea acea instituţie sau acel gen de principii? Şi, chiar dacă acceptăm că ele ar trebui să aibă acea formă, de ce ar trebui să aibă un anumit *conţinut* şi nu altul. Aceasta revine la a spune că, în ciuda faptului că ne-am luat obligaţia formală, prin adoptarea cuvântului, de a pedepsi numai pentru delicte, cum am putea decide ce anume trebuie să fie un delict, dacă există aşa ceva, şi care trebuie să fie pedeapsa pentru el?

Nimeni nu ar trebui să fie surprins dacă spun acum că aceste întrebări pot primi răspunsuri satisfăcătoare numai dacă adoptăm o teorie ca aceea pe care o propun eu, teorie care divide gândirea morală în două niveluri (*MT*). Teoria este în măsură să facă acest lucru pentru că ea este în acelaşi timp kantiană şi utilitaristă. Problema dreptăţii retributive este în genere considerată a fi punctul central al neînţelegerilor dintre kantieni şi utilitarişti; dar, aşa cum am indicat deja, o teorie kantiană şi o teorie utilitaristă atent formulată nu trebuie să se afle niciodată în dezacord.

Pentru a arăta acest lucru, să privim mai întâi scena aşa cum este ea. Ceea ce vedem sunt oameni obişnuiţi, incluzându-i aici pe judecătorii, legiuitorii, poliţiştii etc. obişnuiţi, strâns legaţi (sau cel puţin aşa sperăm noi) de un set de principii ale dreptăţii retributive. Prin “strâns legaţi” înţeleg nu doar că ei au opinii morale în sensul că le pot imediat exprima atunci când li se cere acest lucru. Înţeleg că ei au ceea ce se cheamă “conştiinţă”: dacă se simt tentaţi să încalce aceste principii, ei resimt imediat un puternic sentiment de repulsie; dacă alţii le încalcă, ei resimt sentimente de genul acelora pe care Sir Stuart Hapshire le numeşte “indignare sau şoc” (1978). Dacă dorim, putem conferi demnitate acestor trăiri denumindu-le “intuiţii morale”. La acestea pot apela Curţile Drepturilor Omului, cu bune rezultate, cu condiţia ca (şi este o condiţie importantă) membrii lor să fi fost crescuţi, sau să se fi format ei înşişi, în lumina unei gândiri morale critice sănătoase.

Într-o asemenea situaţie, totul se va petrece în maniera în care intuiţioniştii spun că se petrece, la nivelul intuitiv. Totuşi, ce ar trebui oare să le spunem noi cetăţenilor unei ţări care cred în sentinţe arbitrare şi în sancţiuni juridice atroce? Ce ar trebui să ne spunem chiar nouă înşine atunci când un principiu particular al jurisdicţiei, sau o anume lege, este pusă sub semnul întrebării? Pentru a putea răspunde, va trebui să ne exersăm gândirea critică. Am încercat să arăt în altă parte (*MT*) că gândirea critică trebuie să fie utilitaristă în ce priveşte metoda; dar modul în care încerc eu să arăt aceasta datorează aproape totul lui Kant. Am argumentat pe o bază similară cu aceea pe care Kant a numit-o "întemeierea metafizicii moravurilor", dar pe care mie îmi place să o numesc logica conceptelor morale.

Să presupunem că începem să punem întrebări morale cu privire la pedeapsă. Aşa cum am admis, nu suntem logic constrânşi să facem acest lucru, deşi există temeiuri non-logice puternice pentru a o face. Dar *dacă* punem aceste întrebări morale, regulile gândirii critice impuse de logica cuvintelor pe care le folosim în întrebările noastre ne vor constrânge să încercăm să stabilim utilitatea acceptării (*acceptance utility*) diferitelor principii morale cu privire la pedeapsă pe care le-am putea adopta. Acestea vor include, înainte de toate, principii cu privire la practicile tribunalelor pentru a ajunge la verdicte şi sentinţe, apoi, mergând într-o anumită direcţie, principii cu privire la conduita poliţiei în eforturile ei de a aduce delincvenţii în faţă justiţiei; şi, mergând în altă direcţie, principii care ar fi urmate de legislatori atunci când trebuie să decidă ce legi penale să facă şi ce sancţiuni juridice să le ataşeze.

Sunt oare atitudinile pe care judecătorii, legislatorii şi oamenii obişnuiţi din ţările vestice le au cu privire la funcţionarea justiţiei capabile să facă faţă unui asemenea examen? În ansamblu sunt; dar fără îndoială că există loc pentru mai bine; sub anumite aspecte, există moduri de organizare mai bune. Dar nu ne este de nici un folos să ne gândim la aceste lucruri dacă nu avem o metodă cu ajutorul căreia să determinăm ce *ar fi* mai bine. Ceea ce sugerez eu este că nou propusele principii de conduită în toate aceste chestiuni ar trebui să fie judecate în lumina utilităţii care ar rezulta din punerea lor în aplicare. Aceasta presupune a vedea cum ar afecta punerea în aplicare a diferitelor principii satisfacerea preferinţelor tuturor celor implicaţi. Cu alte cuvinte, cele mai bune

principii vor fi acelea a căror adoptare generală va avea cele mai bune consecinţe în total pentru toţi cei afectaţi, consideraţi în mod imparţial.

Aşa cum cred că reiese clar din *MT* 4, o asemenea sugestie este în acelaşi timp kantiană şi utilitaristă. Kant însuşi nu a distins în mod clar între cele două niveluri şi aceasta este una dintre sursele neînţelegerii intenţiilor sale. Dar în sugestia pe care tocmai am făcut-o, elementele kantiene apar la ambele niveluri. La nivelul critic, atunci când selectăm principiile pe care trebuie să le folosim la nivelul intuitiv, tratăm pe toată lumea totodată ca scop (adică vrem ca scopuri ale noastre ceea ce ei vor (în mod raţional) ca scopuri ale lor şi acordând în mod imparţial o pondere egală scopurilor fiecăruia). Astfel, noi selectăm ca membri legislatori în imperiul scopurilor acele maxime de uz general pe care le putem voi ca legi universale, indiferent de cine anume este receptorul. Procedând aşa, încercăm să maximizăm realizarea scopurilor celor afectaţi i.e. ceea ce utilitariştii recenţi au numit satisfacerea preferinţelor lor (raţionale).

Maximele însele nu pot avea o specificitate nelimitată din bune temeiuri practice – înainte de toate din temeiul că ele trebuie sădite în caracterele noastre şi, în acest scop, e necesar un anumit grad de generalitate. Dar gândul care procedează la selectarea lor ar putea fi, dacă am avea timpul şi cunoaşterea necesare, tot atât de specific pe cât a fost nevoie pentru stabilirea utilităţii acceptării lor. Kant a vrut ca maximele sale să fie foarte generale şi simple (probabil datorită educaţiei sale rigoriste, mai simple decât ar justifica în realitate metoda sa). Dar putem cădea de acord că ele trebuie să fie *îndeajuns* de generale, pentru simplul motiv că spre a fi utile, ele trebuie să se aplice pentru multe situaţii care seamănă între ele sub anumite aspecte importante şi trebuie să fie un ghid adecvat pentru educaţia morală, care nu se potriveşte cu principii de o specificitate nelimitată.

Ar fi deplasat să analizăm în detaliu aici textul lui Kant. Punctul meu de vedere este acela că, aplicând imparţialitatea universalizatoare kantiană (*Kantian universalizing impartiality*) la nivelul critic, suntem în măsură să selectăm, pentru o folosire la nivel intuitiv în gândirea noastră morală curentă, principii sau maxime generale şi îndeajuns de simple, aşa cum Kant şi-a dorit. Şi, fără a dezvolta acest punct de vedere, asemănarea

acestei scheme cu genul de utilitarism acţional combinat cu cel normativ (*act* <u>*cum*</u> *rule utilitarianism*), susţinut de mine în lucrarea *MT,* va fi evidentă.

Un asemenea utilitarism cum este cel propus aici nu e vulnerabil la obiecţiile vulgare ce sunt de regulă avansate de intuiţionişti şi, în particular, nu la acelea legate de pedeapsă şi de dreptatea retributivă. Aceastea constau în a pretinde că un judecător utilitarist ar trebui, în concordanţă cu teoria sa, să dea sentinţe bazate în totalitate pe tăria (*strength*) consecinţelor ce au loc în cazul particular avut în vedere, foarte îngust delimitat. De exemplu, dacă faptul de a trimite un om nevinovat la închisoare ar avea cele mai bune consecinţe într-un caz particular, atunci, se pretinde, aceasta este ceea ce ar face un judecător utilitarist (a se vedea *MT* 48). Şi, continuă obiecţia, aceasta se află în contradicţie cu cele mai profunde convingeri morale ale noastre (care sunt de fapt ceea ce promotorii acestor obiecţii numesc intuiţii atunci când aduc argumente de ordin retoric, aşa cum face Bradley în pasajul pe care l-am citat anterior). Obiecţia se bazează de regulă pe exemple foarte artificiale pentru motivul că nici un exemplu real nu susţine cauza celor care propun aceste obiecţii.

Dar acum suntem în măsură să observăm că obiecţia îşi ratează ţinta. Un utilitarist acţional pur-sânge şi bine informat (un arhanghel, cum l-am numit în *MT* 44) ar şti că, pe termen lung, înşelarea încrederii publicului în corectitudinea procedurilor juridice sau ale poliţiei poate produce mai mult rău decât bine şi că acest rău nu poate fi compensat prin binele obţinut prin condamnarea unui om nevinovat. Acelaşi lucru se aplică în general oricărui tip de malpraxis juridic (aşa cum ar trebui să îl numim, dat fiind felul în care am fost crescuţi). În lumea reală, în contrast cu exemplele filosofilor menite să tragă spuza pe turta lor, este destul de evident că principiile dreptăţii retributive în care credem cu toţii au o utilitate a acceptării foarte ridicată.

Am mult mai puţină încredere în principiile generale privitoare la legislaţie care sunt în mod curent acceptate - dacă putem spune că sunt într-adevăr acceptate. Utilitarismul acţional pe două niveluri pe care îl susţin poate să ofere de asemenea un bun ghid şi pentru cei care se ocupă cu legislaţia, iar ei au nevoie de aşa ceva. Lucrul pe care ei ar trebui să îl ia în considerare, atunci când încadrează un nou delict sau modifică sancţiunile juridice pentru unul deja existent (violul, de exemplu), este iarăşi utilitatea

acceptării principiului pe baza căruia acţionează şi, într-adevăr, de vreme ce legea însăşi este un fel de principiu, ei trebuie să ia în considerare legea reală care e propusă. De exemplu, atunci când se iau în calcul abolirea sau reintroducerea pedepsei capitale sau a pedepselor corporale, ceea ce ar trebui să luăm în considerare ar fi consecinţele pe care le au asupra satisfacerii preferinţelor tuturor, trataţi în mod imparţial, diferitele legi posibile privitoare la asemenea chestiuni şi diferitele atitudini publice posibile.

Sper că nu se va spune că am *abandonat* dreptatea în favoare utilităţii. Temeiul gândirii morale (în esenţă, un temei de tip kantian) constă în imparţialitatea cerută de exigenţa să voim în mod universal atunci când facem judecăţi morale. Această imparţialitate ne cere să tratăm preferinţele (raţionale) egale (sau, aşa cum se exprimă Kant, voinţele) tuturor părţilor afectate ca având o pondere egală i. e. să fim nepărtinitori (*fair*) faţă de toţi. Acesta este principiul formal al dreptăţii de care depind toate celelalte. Atunci când judecăm anumite propuneri legislative prin prisma utilităţii acceptării pe care o au, noi urmăm această cerinţă a egalei preocupări (*equal concern*) sau a dreptăţii formale în unul dintre sensurile acestei expresii. Cei ce trăiesc într-o societate au interese variate şi adesea conflictuale care sunt funcţie de ceea ce ei voiesc în mod raţional. Trebuie să fim nepărtinitori în compararea acestora. Vom fi nepărtinitori în condiţiile în care nu vom acorda o pondere mai mare interesului cuiva pentru nici un alt motiv decât acela că el e mai mare.

Această abordare ne aduce în situaţia de a trata dreptatea retributivă ca fiind, în fond, o formă de dreptate distributivă (*MT* 161 f). Distribuim în mod nepărtinitor avantajele şi dezavantajele între membrii unei societăţi, avantaje şi dezavantaje care provin din faptul că trăim în acea societate care e supusă acelor legi. Aceasta înseamnă să fii nepărtinitor şi drept faţă de toţi, privind interesele lor cu aceeaşi preocupare. Dacă această privire imparţială ne conduce la a acorda anumite drepturi anumitor clase de oameni pentru că au cea mai mare utilitate a acceptării, acestea sunt drepturile pe care ei trebuie să le aibă, deoarece aceasta este cea mai dreaptă alocare a avantajelor şi dezavantajelor.

Este destul de clar că în societatea aşa cum ştim noi că este, dreptul la un proces corect este unul dintre acestea. La fel va fi şi dreptul la egalitate în faţa legii şi la o opinie democratic exprimată în ce priveşte legislarea. Nu este loc aici să justificăm acordarea

acestor drepturi sau să precizăm cu lux de amănunte care ar fi conţinutul lor exact; dar am arătat cum am putea decide acest lucru. Ar trebui să facem asta considerându-ne pe fiecare ca unul şi pe nimeni ca mai mult decât unul (Bentham, citat în Mill 1861 *s.f.*) şi tratând umanitatea, a noastră sau a altor oameni, întotdeauna ca scop şi niciodată numai ca mijloc (Kant 1975: 2, *s.f.*), urmărind astfel să facem ceea ce este mai bine pentru toţi într-un mod imparţial - indiferent dacă alegem principii pe care tribunalele sau poliţia să le urmeze, fie atitudini pe care ei şi publicul să le adopte, fie legi pe care să le promulge legiuitorii.

Scopul unui sistem al dreptăţii retributive este să promoveze într-un mod imparţial interesele celor afectaţi. Ceea ce *va* promova efectiv cel mai bine aceste interese (descurajarea, sau toate celelalte multe consecinţe ale unui sistem de pedepse, sau încercările de a reabilita delicvenţii şi a-i reintegra în societate, sau lipsa oricărei sancţiuni juridice) este o chestiune factuală, depinzând de ce anume vor prefera raţional sau ar prefera raţional oamenii şi de ce anume ar conduce la aceasta. O asemenea chestiune poate fi abordată doar de aceia care au înţeles miezul argumentului cu privire la pedeapsă care este, la fel ca şi miezul argumetului privitor la toate acţiunile morale, promovarea imparţială a intereselor.

Traducere de Maria Cernat

Dreptate şi egalitate

Există mai multe motive pentru care un filosof care împărtăşeşte convingerile mele ar vrea să scrie despre dreptate. Primul e unul general, acela că teoria etică trebuie aplicată chestiunilor practice, atât pentru perfecţionarea teoriei cât şi pentru posibilele

---

R. M. Hare, *Justice and Equality*, în R. M. Hare, *Essays on Political Morality*, Clarendon, Oxford, (1989), 1998 (prima apariţie în 1978).

clarificări pe care le-ar putea aduce chestiunilor practice, dintre care cele mai importante presupun chestiuni legate de dreptate. Acest lucru este indicat de regularitatea cu care se apelează la dreptate (*justice*), nepărtinire (*fairness*) şi la alte idealuri înrudite, atunci când oamenii ajung să discute chestiuni de natură politică sau economică (de exemplu despre salarii sau despre politicile din învăţământ sau despre relaţiile dintre rase ori dintre sexe). Dacă nu ştim ce înseamnă 'drept' şi 'nepărtinitor' (şi lucrurile arată ca şi cum nu am şti), şi deci nu ştim ce anume ar putea rezolva interogaţiile care presupun aceste concepte, atunci avem puţine şanse să punem în ordine aceste probleme morale foarte dificile. Am de asemenea un motiv special pentru a fi interesat de acest subiect: eu susţin o concepţie cu privire la raţionarea morală care are puternice afinităţi cu utilitarismul (H 1976, *MT*); şi de obicei se crede că există un fel de antagonism între dreptate şi utilitate sau, cum este uneori numită, oportunitate (*expediency*). Am, prin urmare, un interes special în a face puţină ordine în aceste interogaţii.

Trebuie să începem prin a distinge între diferite genuri de dreptate sau între diferite sensuri sau utilizări ale cuvântului „drept" (distincţia dintre aceste modalităţi diferite de a pune problema nu trebuie să ne preocupe acum). Pentru a distinge între diferite genuri de dreptate va trebui să utilizăm foarte decis distincţia dintre diferitele niveluri ale gândirii morale pe care am explicat-o pe larg în alte locuri (pp. 81 ff., H 1972a and *MT*). Poate că cel mai simplu ar fi să distingem trei niveluri ale gândirii, unul etic sau meta-etic şi două morale sau etic-normative. La nivelul meta-etic încercăm să stabilim înţelesurile cuvintelor morale şi deci proprietăţile conceptelor morale, inclusiv proprietăţile lor logice. O teorie a raţionării morale normative nu poate începe fără cunoaşterea acestor lucruri. Apoi, există două niveluri ale gândirii morale (normative), care au fost distinse adesea în moduri diferite. Eu însumi le-am numit în trecut „nivelul 2" şi „nivelul 1", dar pentru a mi le aminti mai uşor mă gândesc acum să le dau nume şi propun să numim nivelul 2 nivelul *critic* şi nivelul 1 nivelul *intuitiv*. La nivelul intuitiv folosim principii morale prima facie de un fel rezonabil de simplu şi de general şi nu le punem sub semnul întrebării ci, pur şi simplu, le aplicăm la cazurile cu care ne confruntăm. Acest nivel al gândirii nu se poate susţine singur (aşa cum presupun de obicei intuiţioniştii); e nevoie de un nivel critic al gândirii cu ajutorul căruia să selectăm principiile prima facie pentru a le utiliza la nivelul intuitiv, să tranşăm conflictele care

apar între ele şi să dăm întregului sistem al principiilor o justificare pe care intuiţia nu o poate furniza niciodată prin sine. Unul dintre obiectivele acestei lucrări va fi să distingă acele genuri de dreptate al căror loc e la nivelul intuitiv, şi care sunt încorporate în principii prima facie, de acele genuri de dreptate care au un rol în gândirea critică şi, desigur, în cea meta-etică.

Principalul rezultat al cercetării meta-etice în acest domeniu este delimitarea unui sens al dreptăţii sau a unui gen de dreptate care a ajuns să fie cunoscut sub numele de „dreptate formală". Dreptatea formală este o proprietate a tuturor principiilor morale (datorită acestui lucru profesorul Rawls nu îşi numeşte capitolul ce tratează acest subiect „Constrângerile formale ale conceptului de *drept*" ci „Constrîngerile formale ale conceptului de *corect*" (1971: 130), iar discipolul său, David Richards poate să facă o bună tentativă de a fundamenta moralitatea în întregul ei, şi nu doar teoria dreptăţii, pe baza unui contract ipotetic similar (1971)). Dreptatea formală este doar un alt nume pentru cerinţa formală de universalitate a principiilor morale pe care se bazează argumentele de tipul regulii de aur, aşa cum am explicat în detaliu în altă parte (*FR*, *MT*). Pornind de la proprietăţile formale, logice ale cuvintelor morale şi în particular, de la interdicţia logică a referinţelor individuale în principiile morale, este posibil să derivăm canoanele formale ale argumentelor morale, cum ar fi regula conform căreia nu ne este permis să discriminăm indivizi din punct de vedere moral dacă nu există o anumită diferenţă calitativă între ei care să fie fundamentul acestei discriminări; şi regula conform căreia interesele egale ale unor indivizi diferiţi au o pondere morală egală. Dreptatea formală constă pur şi simplu în respectarea acestor canoane în argumentele noastre morale; este foarte larg răspândită concepţia conform căreia doar această respectare nu este suficientă prin ea însăşi pentru a asigura dreptatea într-un sens mai substanţial. Aşa cum vom vedea, nu încălcăm prima regulă dacă spunem că ar trebui atribuite privilegii suplimentare oamenilor doar pentru că au pielea albă; şi nu încălcăm nici una dintre reguli dacă spunem că ar trebui să luăm un penny de la toată lumea şi să-l dăm omului care are nasul cel mai mare, cu condiţia ca el să beneficieze pe ansamblu la fel de mult pe cât pierd ceilalţi. Întrebarea este: cum ajungem de la dreptatea formală la dreptatea substanţială?

Întrebarea apare datorită faptului că există diverse genuri de dreptate materială sau substanţială al căror conţinut nu poate fi stabilit în mod direct prin apel la utilizările cuvintelor morale sau la proprietăţile formale ale conceptelor morale (vom vedea mai târziu cât de multe pot fi făcute în mod indirect prin apelul la aceste proprietăţi formale *în conjuncţie cu* alte premise, postulate sau presupoziţii). Există mai multe genuri diferite de dreptate substanţială şi lucrul cel mai bun pe care îl putem face este să începem cu clasificarea pe care le-o dă Aristotel (1130b 31ff), deoarece acesta este în bună măsură responsabil pentru diferitele sensuri pe care cuvântul „drept” le mai are încă în utilizarea lui comună. Acesta este unul dintre cazurile în care e imposibil să apelăm la utilizarea comună a cuvintelor pentru a tranşa disputele filosofice, cel puţin a cuvântului „drept” (cu „nepărtinitor” situaţia e mai bună), deoarece utilizarea comună este ea însăşi produsul unor teorii filosofice trecute. Expresiile dreptate „distributivă” şi „retributivă” se originează la Aristotel iar cuvâtul „drept” ocupă el însuşi locul (sau locurile) pe care îl (le) ocupă în limba noastră în bună măsură datorită locului pe care l-a ocupat în discuţiile filosofice timpurii.

Aristotel a fost primul care a delimitat un sens generic al cuvântului grecesc tradus în mod obişnuit prin „drept”, sens care a fost mult folosit de Platon: e vorba de sensul în care dreptatea este virtutea în întregul ei în măsura în care ea priveşte relaţiile noastre cu alţi oameni (1130a 8). Ultima precizare ne aminteşte că acesta nu este cel mai generic sens cu putinţă. Theognis îl folosise deja pentru a include virtutea în întregul ei, punct (147). Aceste sensuri foarte generice ale cuvântului, aplicate la oameni şi la acţiuni, au supravieţuit în engleza modernă şi au creat multe confuzii filosofilor. Una din sursele confuziei constă în faptul că, în sensul mai puţin generic al lui „drept” care va fi discutat în cea mai mare parte a acestui articol, judecata conform căreia un act ar fi nedrept este dominată (*overridden*) uneori destul de uşor de alte consideraţii morale („nedrept”, putem spune, „dar corect ca act de clemenţă”; sau „nedrept, dar corect deoarece este necesar pentru a evita o calamitate îngrozitoare”). Este mult mai dificil ca judecăţile care spun că un act e cerut de dreptatea în sens generic, în care „nedrept” este aproape echivalent cu „incorect”, să fie dominate în felul acesta.

Adepţii şcolii „*fiat justitia ruat caelum*” rareori clarifică problema dacă atunci când spun „Să se facă dreptate chiar dacă cerul se va prăbuşi”, ei utilizează un sens mai

generic sau mai puţin generic al „dreptăţii”; şi astfel ei profită de însuşirea dreptăţii în sensul său mai generic de a nu putea fi dominată (*its non-overridability*) pentru a susţine sanctitatea de nezdruncinat a judecăţilor făcute utilizând unul dintre sensurile mai puţin generice. E cu necesitate corect să faci ceea ce e drept (indiferent ce ar fi aceasta) în sensul (dacă mai există un asemenea sens în limba engleză) în care „drept” *înseamnă* „corect”. În acest sens, dacă ar fi corect să cauzăm prăbuşirea cerului, şi deci drept în cel mai generic sens, atunci acest lucru ar fi desigur corect. Dar s-ar putea să fim nevoiţi să luăm în considerare, atunci când decidem dacă este corect, faptul că cerul s-ar prăbuşi (faptul de a cauza prăbuşirea cerului ar fi unul dintre lucrurile pe care le-am face dacă am înfaptui acţiunea respectivă). Pe de altă parte, dacă ar fi vorba doar de un act drept în unul din sensurile mai puţin generice, am putea susţine că, deşi drept, el nu este corect, deoarece nu ar fi corect să cauzezi prăbuşirea cerului doar pentru a garanta dreptatea în acest sens mai limitat; poate că ar fi totuşi cazul să facem nişte concesii clemenţei sau chiar simţului comun.

Aceasta este o aplicare a structurii „pe două niveluri” a gândirii morale schiţate mai sus. Una dintre tezele pe care aş vrea să le susţin este aceea că principiile dreptăţii în aceste sensuri mai puţin generice sunt toate principii prima facie şi deci pot fi dominate**.** Voi prezenta mai târziu o abordare utilitaristă a dreptăţii care găseşte un rost, la nivel intuitiv, pentru aceste principii prima facie ale dreptăţii. Ele au o mare importanţă şi utilitate la acest nivel; dar este în concordanţă cu utilitarismul, ca şi cu simţul comun, să susţin în că ele pot fi dominate de alte principii în anumite ocazii neobişnuite. Spunând aceasta, este foarte important să subliniem, totuşi, că acest lucru *nu* implică şi acceptarea dominanţei tipului generic de dreptate, care îşi are locul său la nivelul critic, sau al dreptăţii formale, ce operează la nivel meta-etic. Acestea sunt păstrate intacte, prin urmare apărătorii sanctităţii ar trebui să fie mulţumiţi, deoarece acestea reprezintă nucleul dreptăţii, ca şi al moralităţii. Ne putem reaminti aici remarcile lui Aristotel despre „dreptatea mai bună” sau „echitatea” care e cerută pentru a rectifica aprecierile mai grosiere, care dau naştere la rezultate inacceptabile în anumite cazuri particulare, ale unei dreptăţi ale cărei principii sunt, aşa cum şi trebuie să fie, formulate în termeni generali (i.e. simpli) (1137b 8 ff.). Legiuitorul care, potrivit lui Aristotel, „ar fi” elaborat o prescripţie specială dacă ar fi fost de faţă la producerea acestui caz particular, şi ale cărui

prescripţii e necesar să încercăm să le respectăm dacă putem, corespunde gânditorului moral critic ce operează sub constrângerile dreptăţii formale şi ale cărui principii nu sunt limitate la reguli generale simple, ci pot fi îndeajuns de specifice pentru a acoperi particularităţile cazurilor neobişnuite.

După ce vorbeşte pe scurt despre dreptatea generică, Aristotel distinge în continuare două tipuri principale de dreptate într-un sens mai îngust sau mai particular al cuvântului prin care el înţelege „nepărtinire” (*fairness*). Le numeşte dreptate retributivă şi dreptate distributivă. Acestea au rolul lor în stabilirea pedepselor şi a recompenselor pentru acţiuni bune şi rele, respectiv în distribuirea bunurilor şi a ceea ce nu e bun către posibilii destinatari. Una dintre cele mai importante întrebări este aceea dacă aceste două feluri de dreptate sunt reductibile la unul singur. Rawls, de exemplu (1971: 136), crede că sunt reductibile şi aşa cred şi eu. Utilizând expresia „dreptate ca nepărtinire” (*justice as fairness*) el indică faptul că dreptatea în ansamblu poate fi redusă la anumite genuri de dreptate distributivă, care este la rându-i fundamentată pe dreptatea procedurală (i.e. pe adoptarea de proceduri nepărtinitoare) în distribuţie.

Fără a încerca să prezentăm lucrurile cu o precizie desăvârşită, am putea explica felul în care ar face Rawls această reducere după cum urmează. Părţile implicate în „poziţia originară” a lui Rawls sunt împiedicate de „vălul ignoranţei” stipulat de acesta să-şi cunoască poziţia în lumea în care urmează să trăiască; aşa că ele sunt incapabile, atunci când adoptă principii ale dreptăţii, să le croiască astfel încât ele să servească propriile lor interese individuale. Imparţialitatea (un constituent foarte important al dreptăţii, cel puţin) este astfel asigurată. Prin urmare, principiile care guvernează *atât* distribuţia bogăţiei, a puterii şi a altor lucruri bune *cât şi* atribuirea de recompense şi pedepse (şi toate celelalte chestiuni care trebuie să fie reglementate de principiile dreptăţii) vor fi imparţiale (*impartial*) în raporturile dintre indivizi şi, în acest sens, drepte. În acest fel, Rawls reduce de fapt dreptatea actelor de retribuţie la dreptatea distribuirii între părţile afectate a efectelor bune şi rele ale unui sistem de retribuţii şi reduce, la rându-i, această dreptate distributivă la adoptarea unei proceduri drepte pentru selectarea sistemului de retribuţie care va fi utilizat.

Acest lucru poate fi ilustrat prin luarea în considerare a cazului unui criminal care este pus în faţa unui judecător (Kant 1785: §2 *n*.) (un caz care despre care se credea că îmi provoacă şi mie probleme, deşi m-am ocupat de el aşa cum trebuie, pe liniamentele ce le voi repeta aici, în *FR* 115-17; 124). Un judecător rawlsian, atunci când dă sentinţa unui criminal, se poate apăra împotriva acuzei de nedreptate sau părtinire spunând că el a fost de bună credinţă respectând principiile dreptăţii care ar putea fi adoptate în poziţia originară, ale cărei condiţii sunt nepărtinitoare sub aspect procedural. Care anume ar fi aceste principii necesită, fără îndoială, ample discuţii, în cursul cărora s-ar putea să ajung în dezacord cu Rawls (vezi pp. 203 ff.). Dar părerea mea cu privire la felul în care judecătorul ar trebui să-şi justifice acţiunea este, în proprietăţile ei formale, foarte asemănătoare cu a lui Rawls. Şi după părerea mea judecătorul poate spune că el nu are nici o ezitare să accepte principiul care îl îndrituieşte să impună cutare şi cutare sentinţă în acord cu legea, în condiţiile în care el se întreabă ce principii universale este gata să adopte pentru situaţii exact ca şi aceea în care se află el, luând în considerare exemplele de asemenea situaţii logic posibile în care *el* ocupă, succesiv, poziţia de judecător şi de cea de criminal, precum şi poziţiile tuturor acelora care sunt afectaţi de administrarea şi de aplicarea legii sub care el pronunţă sentinţa în cazul criminalului, incluzând, desigur, victimele potenţiale ale unor posibile viitoare crime.

Presupun că judecătorul se justifică pe sine la nivelul critic. Dacă s-ar mulţumi să se justifice pe sine la nivelul intuitiv atunci sarcina lui ar fi mai uşoară deoarece, la fel ca şi cei mai mulţi dintre noi, sperăm că şi el are intuiţii despre modul adecvat de administrare al dreptăţii în tribunale, materializate în astfel de principii prima facie a căror inculcare în judecători şi în noi ceilalţi are o înaltă utilitate socială. Spun aceasta recunoscând în acelaşi timp că *unii* judecători au intuiţii în legătură cu aceste chestiuni care au o înaltă *dis*utilitate socială. Problema ce intuiţii trebuie să aibă judecătorii cu privire la dreptatea retributivă e una ce revine gândirii morale *critice*.

Atât în viziunea lui Rawls cât şi în a mea dreptatea retributivă a fost redusă astfel la dreptatea distributivă; în viziunea lui Rawls, principiile adoptate ale dreptăţii sunt cele care *distribuie* nepărtinitor între cei afectaţi consecinţele bune şi rele ale faptului de a avea sau nu anumite legi penale care sunt puse în aplicare; şi în viziunea mea imparţialitatea asigurată de cerinţa de a ne universaliza prescripţiile este cea care îl face

pe judecător să spună ceea ce spune şi aceasta este nu mai puţin o imparţialitate în distribuirea consecinţelor bune şi rele între părţile afectate. Dacă judecătorul l-ar elibera pe violator, aceasta nu ar fi *drept* pentru toate persoanele care ar putea fi violate dacă legea nu ar fi pusă în aplicare. În concluzie, afirm că dreptatea retributivă poate fi redusă la dreptatea distributivă şi că, în consecinţă, am făcut tot ceea ce trebuia să facem în momentul în care suntem în stare să oferim o explicaţie adecvată acesteia din urmă.

Ceea ce este comun metodei lui Rawls şi metodei mele este recunoaşterea faptului că, pentru a obţine soluţii la anumite întrebări particulare despre ceea ce e drept sau nedrept, trebuie să găsim o cale de a selecta principiile dreptăţii pentru a răspunde la asemenea întrebări, şi că a formula aceste întrebări în lipsa unor asemenea principii este lipsit de sens. Acest acord al teoriilor noastre poate fi extins şi la metoda selectării principiilor dreptăţii distributive, ca şi ale celei retributive. Nici Rawls şi nici eu nu ar trebui să abandonăm paşii pe care i-am făcut atunci când un contestatar ar spune că noi nu am ridicat problema care acte sunt drepte, ci am divagat despre o întrebare cu totul diferită, anume cum se selectează principiile dreptăţii. Adevărul e că nu putem răspunde la prima întrebare dacă nu răspundem mai întâi la a doua. Cele mai multe dintre conflictele aparent irezolvabile legate de dreptate şi drepturi care afectează în mod negativ omenirea au fost generate de faptul că anumite răspunsuri la prima întrebare au fost considerate ca evidente şi ca neavând nevoie de nici un fel de argument. Vom putea rezolva aceste conflicte numai dacă vom întreba de ce argumente dispunem în sprijinul principiilor cu ajutorul cărora urmează să răspundem la întrebările privitoare la dreptatea actelor individuale. Pe scurt, trebuie să ne ridicăm de la gândirea intuitivă la gândirea critică; aşa cum am argumentat şi în recenzia pe care am făcut-o cărţii sale (H 1973*a*), lui Rawls i se poate reproşa că nu a *finalizat* această ascensiune.

Pe de altă parte, Nozick pare că nici n-a început-o (1974). Nici Rawls şi nici eu nu avem vreun motiv să ne temem de el, atâta vreme cât ne restrângem la partea formală a sistemelor noastre, pe care o împărtăşim cu adevărat. Când ajungem la aplicarea acestei metode formale în vederea producerii de principii de substanţă ale dreptăţii, s-ar putea, aşa cum am mai spus, să nu fiu de acord cu Rawls, deoarece el se bazează mult prea mult pe propriile sale intuiţii, care sunt discutabile. Intuiţiile lui Nozick diferă de cele ale lui Rawls şi uneori diferă, alteori concordă, cu ale mele. Acest tip de întrebare nu poate fi

tranşat doar prin simplul apel la intuiţii şi este timpul ca întreaga controversă să se ridice la un nivel mult mai serios, la nivelul critic. La acest nivel, răspunsul pe care atât eu cât şi Rawls ar trebui să-l dăm lui Nozick este acela că orice fel de principii ale dreptăţii am căuta, fie ele principii structurale, cum crede Rawls, fie principii istorice, cum susţine Nozick, ele trebuie să fie susţinute de gândirea critică, a cărei necesitate Nozick nu o vede. Această chestiune este total independentă de dezacordul structural-istoric.

De exemplu, dacă Nozick crede că este drept ca oamenii să păstreze orice fel de proprietate pe care au dobândit-o prin schimb voluntar şi de pe urma căruia beneficiază toate părţile, pornind de pe o poziţie de egalitate dar sfârşind, poate, pe o poziţie de flagrantă inegalitate, şi dacă Rawls, dimpotrivă, crede că o asemenea inegalitate ar trebui rectificată pentru a face ca poziţia celui mai puţin avantajat din acea societate să devină cât mai bună posibil, cum putem să decidem între ei? Nu cu ajutorul intuiţiei, deoarece se pare că există un punct mort între intuiţiile lor. Rawls are o procedură care nu are *nevoie* să apeleze la intuiţie pentru justificarea distribuţiilor; aceasta i-ar permite să câştige jocul dacă şi-ar baza procedura pe fundamente logice solide şi dacă ar urma-o în mod corect. În realitate, el nu şi-o bazează în acest fel şi amestecă în argument atât de multe intuiţii încât concluziile la care ajunge nu sunt acelea pe care le justifică de fapt procedura. Dar Nozick nu are nici un fel de procedură; ci doar o multitudine de consideraţii de diferite feluri, toate bazate în cele din urmă pe intuiţie. Uneori el pare să ne spună la ce aranjamente sociale s-ar ajunge dacă negocierea ar avea loc în concordanţă cu teoria jocurilor între părţi mutual dezinteresate; alteori ce aranjamente ar maximiza bunăstarea membrilor societăţii; şi alteori ce aranjamente li s-ar părea vădit nepărtinitoare. El nu ne avertizează prea des când anume trece de la unul din aceste fundamente la altul; şi face prea puţin să ne convingă prin argumente că aranjamentele astfel selectate vor fi în concordanţă cu dreptatea. El speră că noi vom crede ceea ce crede şi el; dar cel puţin Rawls crede altfel.

Cum putem deci ajunge de la dreptatea formală la dreptatea substanţială? Am avut un exemplu despre cum poate fi realizat acest lucru în sfera dreptăţii retributive; dar cum poate fi extinsă această metodă astfel încât să acopere dreptatea ca întreg şi relaţia ei, dacă există, cu egalitatea în distribuţie? Dificultatea utilizării dreptăţii formale pentru a

stabili principiile dreptăţii substanţiale poate fi ilustrată într-adevăr foarte bine întrebând dacă şi în ce sens dreptatea presupune egalitate în distribuţie. Adesea se aude plângerea că o anumită distribuţie este părtinitoare sau nedreaptă datorită faptului că ea se realizează inegal; cel puţin aşa par să stea lucrurile, ca şi cum principiul substanţial conform căruia bunurile ar trebui să fie distribuite în mod egal, în absenţa existenţei unor temeiuri contrare, ar face parte din concepţia asupra dreptăţii pe care o au unii oamenii. Şi totuşi, se argumentează, acest principiu substanţial nu poate fi stabilit doar pe baza noţiunilor formale pe care le-am menţionat. Adesea se aduce următorul tip de exemplu schematic: să considerăm două distribuţii posibile ale unui stoc finit de bunuri, una în care bunurile sunt distribuite în mod egal, iar cealaltă în care un număr mic de destinatari au aproape toate bunurile, restul neavând decât puţinul care mai rămâne. Se pretinde cu o oarecare plauzabilitate că al doilea tip de distribuţie este părtinitor şi că primul este nepărtinitor. Dar se poate pretinde de asemenea că imparţialitatea şi dreptatea formală nu pot să stabilească singure faptul că ar trebui să distribuim bunurile în mod egal.

Există două temeiuri care ar putea fi oferite pentru această a doua pretenţie, primul dintre ele fiind greşit, celălalt mai convingător. Argumentul greşit se sprijină pe o subestimare a puterii argumentelor de tipul regulii de aur. Se aduce, de exemplu, obiecţia că oamenii cu piele albă, dacă pretind privilegii în distribuţie doar pe temeiul culorii pielii, nu încalcă principiul imparţialităţii sau universalizabilităţii, deoarece în principiul la care ei apelează nu va intra nici o referire la indivizi. Astfel, principiul conform căruia negrii ar trebui să fie subordonaţi albilor este imparţial în ce priveşte relaţiile dintre *indivizi*; orice individ care are ghinionul să aibă pielea neagră sau norocul să aibă pielea albă este plasat de principiu în mod imparţial în clasa socială adecvată. Dar dacă albii sunt puşi nu numai în faţa deciziei dacă să urmeze acest principiu, ci şi dacă să prescrie adoptarea lui în mod universal în toate cazurile, inclusiv în cazurile ipotetice în care propria lor piele ar deveni neagră, atunci ei îl vor respinge deîndată (*FR* 106 f.; h 1978).

Celălalt argument, care sună mai convingător, este utilizat adesea ca un argument împotriva utilitariştilor de către cei care cred că dreptatea are foarte mult de-a face cu egalitatea. El ar putea fi folosit, de asemenea, la prima vedere, ca un argument împotriva tezei caracterului adecvat al dreptăţii formale sau imparţialităţii ca bază a dreptăţii distributive. Nu este un accident faptul că argumentul poate fi îndreptat atât împotriva

unei metode cât şi a celeilalte; aşa cum am încercat să arăt şi în altă parte (*MT*), un anume fel de utilitarism reprezintă încarnarea cerinţei universalizabilităţii sau a dreptăţii formale, adică metoda de raţionare morală care satisface în practică această cerinţă. Arătând că nici una din aceste două metode nu poate asigura o justificare directă a distribuţiei egale, voi arăta în continuare că amândouă pot produce justificări indirecte care nu depind numai de raţionamente a priori ci şi de asumpţii verosimile despre cum este lumea şi oamenii din ea.

Argumentul este următorul. Imparţialitatea formală ne cere doar să tratăm interesele tuturor ca având o pondere egală. Să ne imaginăm, în acest caz, o situaţia în care utilităţile sunt distribuite în mod egal. (Există aici o complicaţie pe care o putem evita pentru moment prin alegerea unui exemplu potrivit. Voi menţiona în trecere aşa-numitul principiu al descreşterii utilităţii marginale[227] pe care îl voi folosi din plin în continuare. Dar pentru moment să alegem un caz în care el nu operează, astfel încât, pentru uşurinţa ilustrării, să putem trata banii ca o măsură liniară a utilităţii.) Să presupunem că putem varia distribuţia egală cu care am început, luând câte unui dolar de la fiecare om din oraş, şi că pierderea puterii de cumpărare este atât de mică încât el abia o observă şi, prin urmare, utilitatea de care se bucură fiecare nu este diminuată foarte mult. Totuşi, când îi dăm unui singur om suma considerabilă de bani rezultată, el este capabil să-şi cumpere o vacanţă în Acapulco, fapt care îi produce atât de multă plăcere încât câştigul de utilitate care-i revine este egal cu suma tuturor micilor pierderi suferite de toţi ceilalţi. Mulţi ar spune că această redistribuţie a fost părtinitoare. Dar am fost imparţiali, în sensul cerut, în raport cu interesele egale ale tuturor părţilor; am tratat un câştig egal de utilitate sau o pierdere egală, pentru oricare dintre părţi, ca având o valoare sau lipsă de valoare egale. Pentru că, bazându-ne pe supoziţiile noastre, luarea unui dolar de la una dintre părţile dezavantajate o lipseşte pe aceasta de tot atâta utilitate pe cât produce părţii avantajate adăugarea acelui dolar. Dar dacă suntem complet imparţiali

[227] Ipoteza descreşterii utilităţii marginale a fost formulată de psihologul german Gossen în 1843 şi preluată de economiştii neoclasici: Surplusul de utilitate furnizat de creşterea cantităţii consumate dintr-un bun evoluează descrescător până la a deveni nul în punctul de saţietate. Cu alte cuvinte, utilitatea totală ce decurge din consumul repetat al unui bun este funcţie crescătoare de cantitatea consumată din acel bun; dar pe măsură ce cantitatea din bunul comsumat creşte, utilitatea creşte tot mai încet, până devine zero (punctul de saţietate). „Utilitatea marginală" care decurge, de exemplu, din consumul celei de-a patra unităţi din bun este diferenţa dintre utilitatea ce decurge din consumul celei de-a treia unităţi şi utilitatea ce decurge din

trebuie să considerăm ca irelevant *cine are* dolarul sau acel câştig de utilitate. Aşa că nu vom putea alege, dintr-un punct de vedere imparţial, între distribuţia noastră egală iniţială şi cea foarte inegală ulterioară, în care toţi ceilalţi sunt lipsiţi de un dolar pentru a-i asigura unei persoane o vacanţă la Acapulco. Iată de ce spun oamenii că imparţialitatea formală singură nu este suficientă pentru a asigura dreptatea socială şi nici măcar pentru a asigura imparţialitatea însăşi într-un sens mai substanţial.

În opinia acestor oameni, lucrul de care avem nevoie este un anume principiu care să spună că este nedrept să dai unei persoane mai mult atunci când ea are deja mai mult decât ceilalţi - un fel de principiu egalitarist. Principiile egalitariste sunt numai un gen posibil de principii ale dreptăţii distributive; şi a rămas încă deschisă întrebarea dacă ele sunt preferabile unor principii alternative neegaliatriste. Din punct de vedere istoric este destul de clar că în societăţi diferite au fost acceptate principii diferite al dreptăţii. Cum spunea Aristotel, „Toţi sunt de acord că distribuţia dreaptă e una în concordanţă cu un anume gen de merit; dar ei nu numesc merit acelaşi lucru, democraţii spun că meritul este să fii un cetăţean liber, oligarhii că înseamnă să fii bogat, alţii spun că el constă într-o descendenţă aleasă iar aristocraţii că el constă în virtute” (1301a 25). Nu e greu să ne gândim la anumite societăţi în care s-ar considera nedrept ca un om să posede privilegii pe care nu le posedă toţi oamenii; şi la alte societăţi în care s-ar considera nedrept ca un sclav să posede privilegii care pentru un om liber ar fi subînţelese sau ca un om simplu să aibă acelaşi fel de casă pe care o are unul nobil. Chiar şi democraţii lui Aristotel nu credeau că sclavii au drepturi egale, ci numai cetăţenii; iar Platon deplângea democraţia pentru că „atribuie un anumit fel de egalitate deopotrivă celor egali şi celor inegali” (*Republica* 558c). Trebuie să ne întrebăm, prin urmare, dacă există temeiuri pentru a prefera una dintre aceste atitudini în detrimentul celeilalte.

În acest moment unii filosofi vor fi gata să intervină cu propriile lor intuiţii şi să ne spună că unele distribuţii sau moduri de a realiza distribuţiile sunt *în mod evident* mai drepte decât altele sau că *dacă stăm să ne gândim bine toată lumea va fi de acord* că aşa stau lucrurile. Aceşti filosofi fac apel la intuiţiile sau prejudecăţile noastre pentru a susţine metode sau patternuri de distribuţie dintre cele mai diferite. Dar aceasta e o

---

consumul celei de-a patra unităţi (suplimentul de utilitate totală ce decurge din consumul unei unităţi suplimentare de bun) (n. trad.).

manieră de argumentare care ar trebui să fie renegată în public de oricine doreşte să aibă temeiuri raţionale pentru judecăţile sale morale. Intuiţiile nu dovedesc nimic; consensul general nu dovedeşte nimic; amândouă au fost folosite pentru a susţine concluzii pe care intuiţiile *noastre* şi consensul *nostru* le-ar putea găsi scandaloase. Vrem argumente, iar în acest domeniu le putem găsi numai rareori.

Este totuşi prea devreme să ne pierdem speranţa că am putea găsi unele. Utilitaristul, dar şi formalistul cum sunt eu însumi, mai au încă de făcut câteva manevre. Presupun că am făcut deja manevra majoră sugerată mai sus şi am exclus discriminarea pe bază de culoare a pielii şi altele asemenea, în măsura în care o astfel de discriminare nu poate fi acceptată de toţi pentru acele cazuri în care discriminarea se produce împotriva lor. Presupun că societatea noastră a internalizat acest pas şi că ea nu conţine rasişti, sexişti sau, în general, persoane care discriminează, dar că ea conţine încă oameni care gândesc doar în termeni economici şi care nu cred că este greşit ca, urmărind libertatea economică de tip Nozick, să obţină tot ceea ce pot obţine, chiar dacă distribuţia rezultată în acest mod este grotesc de inegală. Se pune întrebarea dacă egalitaristul are la îndemână manevre împotriva acestora şi dacă aceste manevre pot fi susţinute prin apel la dreptatea formală în conjuncţie cu datele empirice?

El are două asemenea manevre la îndemână. Prima se bazează pe acel vechi şi bun suport al politicilor egalitariste, descreşterea utilităţii marginale a banilor şi a aproape tuturor bunurilor, în domeniile care prezintă importanţă. Aproape întotdeauna, dacă se iau bani sau bunuri de la cineva care le posedă deja într-o cantitate mare şi se dau cuiva care le are într-o cantitate mică, utilitatea totală e sporită, cu condiţia ca toate celelalte lucruri să rămână neschimbate.După cum vom vedea, rareori acestea rămân neschimbate; dar principiul e foarte bun. Fundamentul lui rezidă în aceea că un om sărac va obţine mai multă utilitate din ceea ce îi este dat decât ar fi obţinut bogatul de la care s-a luat. Unui milionar îi pasă mai puţin decât mie de câştigul sau de pierderea unui dolar şi mie îmi pasă mai puţin decât unui om sărac.

Trebuie notat că acesta nu este un principiu a priori. Este un fapt empiric (dacă este) că oamenii sunt astfel făcuţi. Cel mai important lucru pe care îl am de spus în această lucrare este acela că atunci când încercăm, aşa cum încercăm acum, să stabilim

principiile prima facie ale dreptăţii distributive, este suficient dacă ele pot fi justificate în lumea aşa cum există în realitate, între oameni aşa cum sunt ei în realitate. Este totalmente ilegitim argumentul adus împotriva utilitariştilor sau formaliştilor conform căruia pot fi *concepute* stări ale societăţii sau stări ale oamenilor în care mari inegalităţi ar putea fi justificate prin argumente formale sau utilitariste. Noi căutăm principii pentru uz practic în lumea aşa cum este ea (vezi p. 163). Acelaşi lucru se aplică şi atunci când întrebăm ce rafinări sunt necesare principiilor.

Descreşterea utilităţii marginale constituie cel mai solid sprijin pentru politicile de taxare progresivă a bogaţilor precum şi pentru alte măsuri egalitariste. Totuşi, aşa cum am spus mai sus, celelalte lucruri rămân rareori neschimbate şi există severe constrângeri empirice, practice asupra egalităţii care pot fi impuse în mod inteligent de guverne. Menţionez doar câteva dintre aceste bine ştiute celelalte lucruri; îndepărtarea stimulentelor pentru efort poate diminua stocul total de bunuri supuse împărţirii; confiscarea bruscă sau chiar o taxare progresivă extremă pot nemulţumi victimele într-o asemenea măsură încât o întreagă clasă se poate transforma dintr-un element folositor societăţii într-unul ostil şi periculos; sau, chiar dacă acest lucru nu se întâmplă, ea ar putea deveni demoralizată şi fie să-şi piardă tot spiritul întreprinzător şi curjaul de a-şi asuma riscuri în afaceri, fie să emigreze dacă poate. S-ar putea ca una din cauzele principale a ceea ce se cheamă boala englezească să fie alienarea clasei de mijloc. Când anume ajung măsurile egalitariste la stadiul în care provoacă asemenea efecte, aceasta este o problemă empirică; iar argumentele politice serioase pe acest subiect ar trebui să se concentreze pe asemenea probleme empirice, în loc să se complacă în retorica drepturilor egale (sau, la drept vorbine, inegale). Drepturile sunt vlăstarele principiilor intuitive prima facie şi nu am nimic împotriva lor. Dar întrebarea este: Ce principii prima facie trebuie să adoptăm? Ce intuiţii trebuie să avem? Retorica drepturilor nu aruncă nici un fel de lumină asupra acestor întrebări, după cum nu o face nici apelul la intuiţii (i.e. la prejudecăţi, i.e. la principii prima facie, bune sau rele, care ne-au fost inculcate prin educaţie). Valoarea intuiţiilor poate fi cunoscută prin fructele lor; ca şi în cazul principiilor ce trebuie urmate de judecători în administrarea justiţiei, cele mai bune principii sunt cele care au cea mai mare utilitate a acceptării, i.e. acelea a căror acceptare generală maximizează, ca sumă, promovarea intereselor tuturor părţilor afectate, tratând

toate acele interese ca având aceeaşi pondere, i. e. în mod imparţial, i. e. cu dreptate formală.

Am văzut că, dată fiind asumpţia empirică a descreşterii utilităţii marginale, o asemenea metodă furnizează o justificare pentru politici egalitariste moderate. Justificarea este întărită de o a doua manevră pe care o poate face egalitaristul. Aceasta constă în a arăta că inegalitatea însăşi are o tendinţă de a produce invidie, care este o stare mentală dezagreabilă care îi împinge pe oameni să facă lucruri dezagreabile. Nu are nici o importanţă pentru argument dacă invidia este o calitate bună sau rea, nici dacă este justificată sau nejustificată – după cum nu are vreo o importanţă nici dacă alienarea clasei mijlocii pe care am menţionat-o mai sus trebuie să fie condamnată sau scuzată. Aceste stări ale minţii sunt fapte, iar judecăţile morale trebuie să fie făcute în lumina faptelor aşa cum sunt ele. Noi trebuie să luăm în considerare starea actuală a lumii şi a oamenilor care o populează. Putem foarte uşor să gândim societăţi care sunt extrem de inegale, dar în care favorizaţii soartei au născocit vreun fel de opium real sau metaforic sau vreo minciună nobilă platonică (*Republica* 414b) pentru a face ca oamenii să stea liniştiţi astfel încât aceştia să nu simtă nici un fel de invidie faţă de privilegiile pe care noi ar trebui să le considerăm scandaloase. Să ne imaginăm, de exemplu, o societate alcătuită din proprietari de sclavi fericiţi şi din sclavi fericiţi, fiecare dintre ei acceptându-şi poziţia şi neavând idei care să se ridice deasupra condiţiei lor. Deoarece nu există invidie *ex hypothesi*, această sursă a disutilităţii nu există şi întregul argument bazat pe invidie se prăbuşeşte (despre sclavie, vezi pp148 ff.).

Este salutar să ne aducem aminte de acest lucru. El s-ar putea să ne facă să nu mai căutăm temeiuri a priori, pur formale pentru a cere egalitatea, ci în loc de asta să ne uităm la condiţiile efective care au loc în anumite societăţi particulare. Pentru a face această investigaţie mai concretă, chiar dacă o vom supra-simplifica, să ne gândim cum ar trebui să arate situaţia înainte ca noi să fim gata să împingem această societate sclavagistă fericită într-o revoluţie – paşnică sau violentă – care ar transforma sclavii în salariaţi liberi şi relativ egali. Nu voi putea decât să schiţez răspunsul meu la această întrebare, fără să fac aproape nimic pentru a-l justifica.

Înainte de toate, la fel ca şi în cazul oricăror alte probleme morale, ar trebui să ne întrebăm care ar fi consecinţele reale a ceea ce am făcut – ceea ce este acelaşi lucru cu a ne întreba ce ar trebui să *facem*, astfel încât acuzaţiile de „consecinţionism” nu e nevoie să fie luate prea în serios (Anscombe 1958; Williams 1973:82). Pentru a simplifica lucrurile în mod dramatic, să presupunem că putem efectiv prevedea consecinţele revoluţiei şi ce se va întâmpla pe parcursul ei. Putem apoi lua în considerare două societăţi (una reală şi una posibilă) şi un posibil proces de tranziţie de la una la alta. Şi acum trebuie să ne întrebăm dacă tranziţia de la una la alta va promova, pe ansamblu, interesele tuturor celor afectaţi mai mult decât ar face-o faptul de a rămâne în situaţia în care sunt sau, mai degrabă, de a se dezvolta aşa cum s-ar fi dezvoltat dacă revoluţia n-ar fi avut loc. Întrebarea poate fi împărţită la rândul ei în întrebări despre procesul de tranziţie şi întrebări despre meritele relative ale societăţii reale (incluzând şi probabila sa dezvoltare „naturală” ulterioară), respectiv ale societăţii posibile care ar fi produsă de revoluţie.

Am presupus că sclavii din societatea existentă nu simt nici un fel de invidie şi deci că disutilitatea invidiei nu poate fi folosită ca un argument pentru schimbare. Dacă *ar exista* invidie, cum e probabil să existe în realitate, acest argument *ar putea* fi aplicat; dar să vedem ce putem face fără ea. Avem faptul că există o mare inegalitate în societatea reală şi o egalitate mult mai mare în cea posibilă. Principiul descreşterii utilităţii marginale va susţine în consecinţă schimbarea, cu condiţia ca efectele ei să nu fie depăşite de o reducere a utilităţii totale care rezultă din schimbare şi din modul în care ea are loc. Trebuie să fim însă siguri că această condiţie este îndeplinită. Să presupunem, de exemplu, că societatea reală este una fericită şi bucolică şi că e probabil să rămână astfel, dar că tranziţia către societatea posibilă iniţiază creşterea unei economii industriale în care fiecare trebuie să se implice printr-o luptă pe viaţă şi pe moarte şi în care toată lumea este mult mai puţin fericită. În acest caz, am putea proclama societatea reală ca fiind mai bună. În general, nu este în mod evident clar că accesul la ceea ce e numit avuţie materială (*wealth*) îi face pe oameni mai fericiţi, chiar dacă ei cred aproape întotdeauna că aceasta îi va face mai fericiţi.

Să presupunem, totuşi, că suntem satisfăcuţi de faptul că oamenii din societatea posibilă o vor duce mai bine pe ansamblu decât cei din societatea reală. S-ar mai putea

spune şi că vor fi mai multe generaţiile care se vor putea bucura de noul regim decât acelea care vor suferi în tranziţia de la cel vechi. Cel puţin aşa spun revoluţionarii; şi le-am oferit libertatea să o spună atunci când am presupus, în contrasens cu ceea ce e probabil să aibă loc, că viitoarea stare a societăţii e predictibilă. În realitate, revoluţiile produc de regulă stări ale societăţii foarte diferite decât cele la care se aşteaptă autorii lor, şi de cele mai multe mult ori mai rele, – fapt care nu le împiedică întotdeauna să fie mai bune decât ceea ce s-a întâmplat înainte, odată ce lucrurile s-au liniştit. Să nu mai stăruim totuşi asupra acestor dificultăţi şi să presupunem că starea viitoare a societăţii poate fi prezisă şi că ea este considerabil mai bună decât starea existentă deoarece o egalitate mai mare a distribuţiei a dus la o mai mare utilitate totală datorită descreşterii utilităţii marginale.

Să presupunem o structură economică mai dinamică ce conduce la o producţie mai mare fără să cauzeze o competiţie pe viaţă şi pe moarte. În acest caz, va exista mai multă bogăţie disponibilă pentru toţi şi revoluţia va avea o justificare suplimentară. Pot exista şi alte beneficii de acelaşi fel general; şi cel care e cel mai important beneficiu dintre toate, anume libertatea. Faptul că oamenilor le place libertatea este un fapt empiric; s-ar putea să nu se întâmple în mod universal, dar cel puţin este *probabil* că prin eliberarea sclavilor vom promova *pro tanto* interesele lor. Filosofii care cer argumente a priori pentru libertate sau egalitate vorbesc adesea ca şi cum faptele empirice, cum e şi acest fapt ar fi total irelevante în această chestiune. Egalitariştii şi liberalii autentici ar trebui să renunţe în public la sprijinul acestor filosofi deoarece aceştia au confiscat principalul temei al acelor concepţii, anume faptul că oamenii sunt aşa cum sunt.

Argumentele aduse până acum sprijină îndemnul la revoluţie. Ele vor trebui să fie cântărite în raport cu disutilităţile care vor fi probabil cauzate de procesul de tranziţie. Dacă vor cădea capete, acest lucru e contrar intereselor posesorilor lor; şi este fără îndoială că economia va fi destabilizată cel puţin temporar şi că noii conducători, oricine ar fi ei, vor încălca libertatea la fel de mult ca şi cei vechi şi poate chiar într-o manieră mult mai arbitrară. Puţine revoluţii sunt plăcute pe parcursul derulării lor. Dar dacă revoluţia poate să fie mai mult sau mai puţin liniştită sau chiar paşnică, s-ar putea foarte bine ca revoluţia să aibă o justificare utilitaristă (date fiind argumentele deja aduse cu privire la dezirabilitatea viitoarei societăţi înfăptuită prin aceasta), deci o justificare care

să se întemeieze pe imparţialitatea formală în tratarea intereselor oamenilor. Dar probabil că ar fi mai bine pentru toţi dacă aceleaşi schimbări ar putea fi realizate mai puţin abrupt, printr-un proces de evoluţie, iar cei care încearcă să ne convingă că lucrurile nu stau aşa trădează doar propria nerăbdare şi arată o indiferenţă curioasă faţă de interesele celor de care pretind că sunt preocupaţi.

Argumentul în favoarea schimbării de la o societate sclavagistă la una salarială a fost extrem de superficial şi nu a servit decât să ilustreze direcţiile în care ar putea argumenta un utilitarist sau un formalist. Dacă am fi avut în vedere în schimb tranziţia de la o societate capitalistă la una socialistă, atunci ar fi trebuit să folosim aceleaşi forme de argumentare, dar poate fără a ajunge la acelaşi rezultat. Chiar dacă introducerea unei economii complet socialiste ar promova o mai mare egalitate sau libertăţi mai egale (şi nu văd nici un temei pentru a presupune aceasta, ci mai degrabă invers; căci socialismul tinde să producă inegalităţi foarte mari ale *puterii*), trebuie să se discute care ar fi consecinţele, iar după acea să se facă o evaluare a beneficiilor şi a daunelor relative care rezultă din a lăsa lucrurile să meargă de la sine, respectiv a avea tot felul de schimbări sângeroase sau nesângeroase. Şi în acest caz retorica drepturilor nu va furniza altceva decât materiale inflamatoare pentru agitatorii din ambele tabere. Ea e menită să ducă la conflicte, nu să le rezolve.

Dar acum trebuie să lăsăm de o parte acest argument şi să ne ocupăm de o chestiune metodologică ce a devenit presantă. În ultimele pagini nu am discutat despre ce stare a societăţii ar fi dreaptă, ci despre ce stare a societăţii ar promova cel mai bine interesele membrilor săi. Toate argumentele au fost utilitariste. Unde intervine deci dreptatea? Aşa cum am sugerat mai înainte, e probabil ca ea să apară în propaganda revoluţionarilor. Dar după câte îmi dau eu seama ea nu are nici o influenţă directă asupra întrebării care ar fi societatea mai bună. Are totuşi o importantă influenţă indirectă pe care voi încerca să o explic acum. Aşa cum am mai spus-o, principiile şi intuiţiile noastre morale prima facie sunt un produs al felului în care suntem educaţi; iar întrebarea *care* principii şi intuiţii e cel mai bine să le deprindă oamenii prin educaţie este una foarte importantă. Am argumentat pe baza asumpţiei că această problemă trebuie decisă privind la consecinţele pe care inculcarea diferitelor principii le are asupra societăţii şi la efectele

acesteia asupra intereselor oamenilor din societate. Noi căutăm acel set de principii care are cea mai mare utilitate a acceptării.

Va include acesta şi principiile dreptăţii? Răspunsul este cu siguranţă „da”, dacă credem că societatea şi oamenii din ea o duc mai bine cu *câteva* principii ale dreptăţii decât fără nici unul. Un „ţinut fără dreptate” (ca să folosim titlul cărţii lui Milovan Djilas, 1958) este aproape condamnat să fie un ţinut nefericit. Dar care ar trebui să fie aceste principii? De exemplu, ar trebui oare să inculcăm acel principiu care spune că este drept ca oamenii să-şi îndeplinească datoriile ce corespund poziţiei lor sociale şi să nu îi invidieze pe cei care au un rang social mai înalt? Sau principiul că toate inegalităţile de orice fel sunt nedrepte şi trebuie eliminate? Din partea mea, aş crede mai degrabă că nici unul dintre aceste principii nu are o utilitate a acceptării prea mare. S-ar putea ca principiul cu cea mai mare utilitate a acceptării să fie unul care să ceară ca răsplata dreaptă să varieze (dar nu excesiv) în raport cu meritul şi care să evalueze meritul după serviciul pe care îl aduci intereselor concetăţenilor tăi. Acesta ar trebui să fie suplimentat cu un principiu care să asigure egalitatea oportunităţilor. Dar întrebarea care principii ar trebui să aibă cea mai mare utilitate a acceptării este în parte empirică şi e situată, în orice caz, în afara sferei de interes a acestui articol. Dacă un asemenea principiu este adoptat şi inculcat, oamenii vor *numi* nedrepte încălcările lui. Vor *fi* ele nedrepte? Numai în sensul că vor fi contrare unui principiu prima facie al dreptăţii distributive pe care trebuie să-l adoptăm (nu pentru că ar fi el însuşi un principiu drept, ci pentru că este principiul cel mai bun). Singurul sens care poate fi dat întrebării dacă acesta este un principiu drept (dincolo de întrebarea pur circulară sau tautologică dacă principiul se supune lui însuşi) este acela de a întreba dacă procedura prin care am selectat principiul satisface cerinţele logice ale gândirii morale critice, i. e. dacă este *formal* drept. Putem adăuga faptul că adoptarea unei asemenea proceduri formal drepte şi a principiilor pe care ea le selectează este dreaptă în sensul *generic* menţionat la începutul acestei lucrări; este ceea ce e corect să facem; ceea ce trebuie, în sens moral, să facem. Temeiul acestui fapt e acela că gândirea critică, deoarece urmează cerinţele dreptăţii formale bazată pe proprietăţile logice ale conceptelor morale, în special ale lui „trebuie” şi „corect”, nu poate să eşueze în tentativa de a duce la principii ale dreptăţii care sunt în concordanţă cu moralitatea, atâta timp cât e corect condusă, în lumina datelor empirice. Dar pentru că

cerinţele sunt toate formale, ele nu pot determina prin sine conţinutul principiilor dreptăţii. Trebuie să recurgem la gândirea critică.

Ceea ce ar fi cel mai bine ca principiile dreptăţii să încerce să inculce în oameni va depinde de circumstanţele specifice unor societăţi particulare şi în mod special de faptele psihologice caracteristice membrilor lor. Unul dintre aceste fapte este promptitudinea în acceptarea principiilor însele. S-ar putea să existe un principiu al dreptăţii extrem de dezirabil să fie inculcat, dar pe care să nu avem nici o şansă să-l inculcăm cu succes. Cele mai bune principii pe care ar trebui să le *aibă* o societate sunt, aşa cum am mai spus, cele care au utilitatea acceptării cea mai mare. Dar nu e necesar ca acestea să fie şi cele mai bune principii pe care *încercăm să le inculcăm*, dacă ele sunt imposibil de inculcat. Să ne imaginăm că în societatea noastră sclavagistă fericită atât sclavii cât şi proprietarii de sclavi sunt conservatori obstinaţi şi îşi cunosc fiecare locul, iar orice tentativă de a-i face pe sclavi să aibă gânduri revoluţionare sau egalitariste va avea ca rezultat faptul că doar un mic număr dintre aceştia vor deveni nemulţumiţi şi vor merge în consecinţă la spânzurătoare, marea majoritate devenind doar neliniştiţi şi deci mai nefericiţi. În acest caz, nu ar trebui să încercăm să inculcăm un asemenea principiu egalitarist. Pe de altă parte, cum e mult mai probabil, dacă principiul ar avea o şansă mai bună de a prinde şi dacă revoluţia ar avea şansa să fie tot atât de avantajoasă pe cât am presupus, atunci ar trebui să încercăm. Deosebirea se găseşte în dispoziţiile locuitorilor. Nu spun că probabilitatea de a fi acceptat este acelaşi lucru cu utilitatea acceptării; spun numai că raţionalitatea încercării de a inculca un principiu (la fel ca raţionalitatea de a încerca să faci face orice altceva) variază în raport cu probabilitatea succesului. În sensul acesta, cât anume de recomandabil este să încercăm să inculcăm principiile dreptăţii (deşi aceasta nu are a face cu meritul lor) este un lucru relativ la stările mentale ale celor care sperăm să le internalizeze.

E important să avem clară în minte măsura în care ceea ce susţin eu aici este un tip de relativism. Cu siguranţă că nu e vorba de un relativism în vreun sens tare al cuvântului. Relativismul este doctrina conform căreia adevărul unor enunţuri morale depinde de faptul dacă oamenii le acceptă. Un exemplu tipic ar putea fi reprezentat de teza care spune că dacă într-o anumită societate oamenii cred că trebuie să-şi circumcizeze copiii de sex masculin, atunci ei trebuie să-i circumcizeze, punct. Este de la

sine înţeles că eu nu sprijin o asemenea doctrină, care este de regulă rezultatul confuziei şi împotriva căreia există argumente celebre. Totuşi, printre faptele relevante pentru o decizie morală se găsesc aproape întotdeauna fapte despre gândurile sau dispoziţiile oamenilor. De exemplu, atunci când mă întreb dacă ar trebui să-i ofer soţiei mele o vacanţă la Acapulco, este relevant să o întreb dacă i-ar plăcea o asemenea vacanţă. Ceea ce am spus până acum trebuie asimilat acestui ultim exemplu. Dacă luăm ca date anumite dispoziţii ale membrilor societăţii (anume dispoziţii de a nu accepta un anumit principiu al dreptăţii oricât de mult am munci noi la propagarea lui), atunci trebuie să decidem dacă, în lumina acestor fapte, ar trebui să îl propagăm. Ce anume principii ale dreptăţii ar trebui să propagăm va varia în funcţie de efectele probabile ale propagării lor. Răspunsul la această „trebuie"- întrebare nu este relativ la ceea ce credem noi, cei care o punem, cu privire la această chestiune; trebuie să ajungem la el prin gândire morală pe baza faptelor acelei situaţii. Dar printre aceste fapte sunt şi fapte despre dispoziţiile oamenilor din societatea respectivă.

Morala pe care doresc să o extrag din întregul argument este aceea că raţionamentul etic *poate* să ne indice o cale de a purta discuţiile politice despre dreptate şi drepturi într-un mod raţional şi cu speranţa că vom putea să ajungem la un acord; că asemenea discuţii raţionale trebuie să se sprijine pe o înţelegere a conceptelor care sunt utilizate *şi* pe faptele situaţiei noastre reale. Întrebarea crucială este: „Care sunt principiile dreptăţii, atitudinile cu privire la distribuirea bunurilor sau atribuirile de drepturi a căror acceptare este în interesul general?" Eu pledez pentru punerea acestei întrebări ca un substitut pentru o întrebare care e pusă mult mai des, anume: „Care sunt drepturile pe care le am?" Pentru că oamenii care pun această din urmă întrebare, oameni fiind, răspund aproape întotdeauna că au chiar acele drepturi, oricare ar fi ele, care vor promova o distribuţie a bunurilor ce e în interesul propriului lor grup social. Retorica drepturilor, născută din această întrebare, este o reţetă pentru lupta de clasă şi pentru războiul civil. În urmărirea acestor drepturi oamenii vor pricinui aproape orice fel de prejudicii restului societăţii şi lor înşişi, deoarece ei s-au convins că dreptatea le cere acest lucru. Pentru a trăi în pace avem nevoie de principii pe care ni le poate furniza gândirea critică, principii bazate pe dreptatea formală şi pe faptele lumii reale în care suntem nevoiţi să trăim. Toată lumea poate să practice, cooperând, această gândire

critică, cu condiţia să înveţe cum s-o facă; şi aceasta pentru că toţi împărtăşesc aceleaşi concepte morale, care au aceeaşi logică, cu condiţia să le poată înţelege şi să o poată urma.

Traducere de Marin Alexandru Eugen

Argumentând cu privire la drepturi

Cuvântul [englezesc]"argue" este utilizat în cel puţin două sensuri. Când părinţii spun copiilor lor: „Don't argue", ei vor să spună „Nu mai comenta ceea ce am spus" (*Don't dispute what I say*). În acest sens, există o mulţime de argumente (*arguments*) (i.e. dispute) cu privire la drepturi; ele au loc tot timpul, unele în mod violent, cele mai multe în mod confuz. Nu acesta e sensul în care voi folosi eu cuvântul, ci mai curând acela în care el înseamnă „a raţiona" (*reason*). Acesta seamănă mai mult cu sensul său primitiv; el vine dintr-un cuvânt latin care înseamnă „a demonstra" (*prove*) sau „a încerca să demonstrezi". Deoarece puţine dintre argumentele cu privire la drepturi, în primul sens al cuvântului, sunt cât de cât încercări ale celor aflaţi în dispută de a-şi aduce argumente (*to reason with each other*), cred că ar fi util dacă filosofii s-ar întreba, mai mult decât o fac multe dintre ei, cum trebuie făcute asemenea raţionamente.

Unii dintre cei care creează cele mai mari probleme sunt, într-adevăr, filosofii. În multe cercuri filosofice s-a ajuns la acceptarea tezei că despre drepturi nu se raţionează; se apelează în loc la propriile intuiţii sau la intuiţiile cititorilor, fie în legătură cu anumite cazuri particulare, fie în legătură cu principiile aflate în discuţie. De aceea nu e surprinzător că filosofii de acest fel nu au contribuit prea mult la rezolvarea chinuitoarelor dispute ale umanităţii cu privire la drepturi din moment ce ei nu fac decât să urmeze o metodă care este deja întrebuinţată de cei implicaţi în aceste dispute. Astfel, John Rawls (1971) face apel la o mulţime de intuiţii pentru a susţine un sistem al dreptăţii şi drepturilor care, după cum ne-a spus Sir Stuart Hampshire (1972: 37), e de lăudat

---

R. M. Hare, *Arguing about Rights*, în R. M. Hare, *Essays on Political Morality*, Clarendon, Oxford, (1989), 1998 (prima apariţie în 1984).

pentru că exprimă cât se poate de bine idealurile Partidului Laburist Britanic; iar Robert Nozick (1974) face apel la un alt set de intuiţii pentru a susţine o mulţime cu totul diferită de atitudini politice care, presupun eu, i s-ar potrivi mai mult doamnei Thatcher sau domnului Reagan. Nicăieri în aceste două cărţi nu vom găsi vreun răspuns convingător la întrebarea: „Dacă instituţiile tale intră în conflict, cum te vei apuca să aplanezi conflictul într-un mod raţional?”. Când înşişi filosofii se dau astfel în spectacol, ce speranţă să mai avem ca politicienii şi oamenii de stat obişnuiţi să înveţe să-şi rezolve disputele fără violenţă? Profesorul Brandt a arătat pe larg inutilitatea unei astfel de proceduri (1979: 16-23; vezi H 1971*a* şi *MT* 10 ff.)

Nu voi pierde timpul subliniind importanţa distincţiei dintre drepturi morale şi drepturi legale, nici a aceleia, introdusă în uzul comun de Wesley Hohfeld (1923: 36-8), dintre diferitele genuri de drepturi (libertăţi, drepturi de tipul revendicărilor (*claim-rights*) etc.), pe care oamenii încă le mai încurcă. Aproape tot ceea ce voi spune se va aplica drepturilor în toate aceste sensuri. În pofida dezacordurilor mele cu Rawls, există un punct în care cred că el probează o superioritate remarcabilă în raport cu Nozick. El a sesizat un adevăr important, anume că noi ar trebui să atacăm astfel de probleme în două sau mai multe etape sau, aşa cum prefer eu să zic, pe două niveluri. Aceasta este o idee veche; s-ar putea argumenta că ea se origineză la Platon (*Menon* 98b). Dacă trebuie să soluţionăm, la primul dintre aceste niveluri, întrebări privitoare la ce acte particulare sunt drepte sau în genere corecte, sau la ce anume înseamnă o încălcare a drepturilor cuiva – sau, în general, la ce drepturi au oamenii – atunci trebuie să avem ceea ce Rawls numeşte „principii ale dreptăţii” (1971: 4), inclusiv principiile care determină drepturile oamenilor. Iar problema felului în care aceste principii trebuie selectate este o problemă *ulterioară*, abordabilă la un nivel diferit al gândirii morale. Rawls o face presupunând că avem o mulţime de oameni aflaţi în ceea ce el numeşte poziţia originară, care selectează principiile dreptăţii şi drepturile ignorând modul în care propriile lor interese vor fi afectate de alegere. Această sugestie extrem de promiţătoare nu produce, totuşi, un răspuns satisfăcător la provocarea lansată în chiar paginile lucrării lui Rawls, din motive pe care le-am arătat altundeva în detaliu şi pe care nu le voi mai repeta aici (H 1973*a*). Motivul de bază este că el se mulţumeşte să se bizuie în argumentul său pe propriile sale intuiţii pentru a se salva de la condiţia de utilitarist - soartă care, în opinia sa, e mai rea

decât moartea. Punctul crucial este acela că negarea de către Rawls a faptului că părţile contractante şi-ar trata ca echiprobabilă ocuparea de către ele a oricăruia dintre rolurile afectate nu e bazată pe nici un fundament raţional şi el insistă asupra ei numai pentru a-şi face sistemul conform cu intuiţiile sale anti-utilitariste. Metoda sa ea *ar* produce concluzii utilitariste dacă ar fi urmată în mod consecvent, fără apeluri la intuiţiile morale (vezi mai departe Harsanyi 1975).

Rawls ar fi făcut mai bine să accepte asemenea concluzii. Prejudecata împotriva utilitarismului, care pare să fi afectat o mare parte din lumea filosofică, are un număr de cauze asupra cărora nu voi putea să zăbovesc; dar ea poate fi destul de uşor risipită dacă realizăm că, odată ce distingem cele două niveluri ale gândirii morale (acela la care noi adjudecăm cazuri particulare în acord cu principiile pe care le-am învăţat, şi acela la care ne întrebăm dacă principiile însele sunt cele mai potrivite spre a fi susţinute), putem găsi un loc şi pentru intuiţii, pentru convingerile morale şi chiar pentru prejudecăţile pe care se bazează multe argumente anti-utilitariste faimoase; şi, în pofida acestui lucru, utilitarismul, ca un mod de a selecta principiile morale, poate rămâne nevătămat.

Iată cum se procedează. La ceea ce eu numesc nivelul *intuitiv* al gândirii morale ne este permis să utilizăm intuiţiile noastre morale (şi nu mai puţin sentimentele noastre morale adânc imprimate, ca şi alte sentimente, dacă intuiţiile sunt cumva diferite de acestea) chiar în modul în care spun intuiţioniştii. Intuiţioniştii oferă ceea ce reprezintă, pentru cele mai multe scopuri, o prezentare adecvată a acestui nivel al gândirii, iar utilitariştii nu trebuie să fie nemulţumiţi de ea, *la acel nivel.* Totuşi, chiar şi la acel nivel, se vor ivi probleme la care nu se poate răspunde prin apel la intuiţiile morale. Ele se ivesc în principal în două genuri de cazuri. Primul este atunci când două din convingerile noaste intuitive, uneori adânc înrădăcinate, intră în conflict într-un caz particular, i.e. nu pot fi puse în acţiune amândouă. Al doilea este atunci când ne întrebăm dacă principiile intuitive pe care le-am dobândit noi înşine prin intermediul educaţiei pe care am primit-o sunt cele pe care trebuie să le transmitem şi copiilor noştri.

Fiecare dintre aceste genuri de cazuri ne fac să punem sub semnul întrebării chiar principiile noastre intuitive; şi deoarece majoritatea problemelor noastre morale cu adevărat tulburătoare sunt de unul din aceste două genuri, nu este un accident faptul că toţi filosofii moralei apţi să vadă măcar puţin dincolo de suprafaţa lucrurilor s-au ocupat

în principal cu astfel de cazuri şi au căutat să spună, fie că au distins, fie că nu cele două niveluri ale gândirii morale, cum trebuie să se răspundă întrebărilor de la nivelul al doilea sau, cum îl voi numi eu, nivelul *critic*. Cum, atâta vreme cât se presupune că vorbim despre drepturile omului, va trebui să decidem care *sunt* „Drepturile Omului"? O modalitate mai clară de a pune această întrebare este: „Ce cale raţională există pentru a decide ce principii intuitive cu privire la drepturi trebuie să-i învăţăm pe copiii noştri (şi pe noi înşine) şi, în general, cărora trebuie să le rămânem fideli cu acel gen de convingere inveterată specifică principiilor morale?"

Voi da imediat răspunsul meu la această întrebare; dar mai întâi îl rog pe cititor să presupună de dragul argumentului că există o asemenea modalitate. Alegând principii morale şi, în particular, principii care determină drepturile în acord cu aceasta, ne vom echipa cu un set de principii pe care să le putem cultiva astfel încât să ne devină o a doua natură şi să aibă pentru noi forţa intuiţiei. Vor exista, în sfera drepturilor, anumite drepturi pe care suntem *siguri* că noi, şi oricare alţii, le avem, şi pe acestea le vom trata, în termenii lui Ronald Dworkin (1977: xv), ca „atuuri" (*trumps*); resimţim, în termenii lui Sir Stuart Hampshire (1978), sentimente de „revoltă sau şoc" atunci când le vedem violate; şi, în general, ne comportăm la acest nivel intuitiv exact aşa cum spun intuiţioniştii că ne comportăm. Deci nimic din ceea ce voi spune nu este câtuşi de puţin inconsistent cu această parte a poziţiei intuiţioniste şi, prin urmare, orice plângere împotriva a ceea ce spun bazându-mă pe aceste fenomene ale vieţii morale va rata în întregime ţinta. Totuşi, trebuie să punem la îndoială asumpţia, făcută de toţi gânditorii de acest fel, că mulţimea specifică de principii şi drepturi la care apelează ei sunt corecte într-un mod care e evident de la sine. Ele nu pot fi astfel, deoarece principiile la care apelează diferiţi intuiţionişti sunt în conflict unele cu altele. Fiecare dintre ele are nevoie de un argument în sprijin. Nu ne este de nici un folos să apelăm la intuiţiile însele, aşa cum fac toţi intuiţioniştii, pentru a justifica acele intuiţii.

O dificultate înrudită se iveşte chiar dacă ne încredem în *propriile noastre* convingeri morale şi le desconsiderăm pe cele ale unor oameni care gândesc diferit. Deoarece principiile care sunt conţinute în intuiţiile noastre sunt, şi trebuie să fie, mai degrabă generale, vor exista inevitabil cazuri în care ele intră în conflict – cazuri în care, de exemplu, noi nu putem apăra dreptul bine stabilit al unei persoane fără să contrazicem

un drept bine stabilit al unei alte persoane. Şi ce vom face atunci? Dacă un copil în stadiul intrauterin are dreptul la viaţă, iar mama are dreptul de a dispune de propriul ei corp, ce vom spune? Ambele aceste drepturi pot să pară foarte importante *în general*. Astfel de conflicte pot fi rezolvate numai ridicându-ne la nivelul critic şi întrebându-ne ce principii cu privire la drepturi trebuie să avem şi care dintre ele trebuie să îl domine pe celălalt în acest caz particular. Daţi-mi voie să ofer acum o prezentare a acestui nivel al gândirii morale.

Există un drept pur formal pe care putem concede că îl are toată lumea şi care a fost numit dreptul la preocupare egală şi la respect egal (*the right to equal concern and respect*). Spun „pur formal" pe baza a două temeiuri. Primul este acela că acest drept nu face, prin sine, nimic pentru a determina ce anume are cineva dreptul să facă sau să aibă în particular. Nu trebuie să comitem greşeala comună de a presupune că acest drept formal ne va duce mai departe în argument decât o va face de fapt, stabilind, de exemplu, un anume gen de drept de substanţă la egalitatea avuţiei sau a puterii sau a statutului social sau a orice altceva. Tot ceea ce face el e să stabilească faptul că interesele egale ale diferiţilor indivizi (inclusiv noi înşine) trebuie să aibă o pondere egală în gândirea noastră morală. Doar diferenţa numerică[1] dintre indivizi nu trebuie socotită ca relevantă din punct de vedere moral. Este important de observat că această egalitate formală dintre indivizi nu face, prin ea însăşi, nimic mai mult decât să ne interzică să discriminăm moral între Tom, Dick şi Harry pe baza faptului că Tom e Tom, Dick e Dick şi Harry Harry. Ea nu ne interzice, prin ea însăşi, să discriminăm pe baza faptului că Tom e negru, Harry e galben, iar Dick roz. Aceasta necesită o manevră ulterioară, pe care o voi face imediat.

Al doilea temei pentru care eu numesc formal acest drept la preocupare egală este acela că el poate fi stabilit pe baza caracteristicilor formale ale conceptelor morale. Dacă s-ar accepta faptul (căci nu am spaţiu pentru a argumenta aceasta) că judecăţile morale sunt prescripţii universale sau universalizabile, atunci prescriind că trebuie să facem cutare şi cutare cuiva (să zicem lui Tom) prescriu implicit că acelaşi lucru trebuie făcut oricărui alt individ (mie, de exemplu) în orice situaţie care e exact la fel, şi vice versa. Prin „exact la fel" (*precisely similar*) eu înţeleg să includ caracteristicile personale ale

[1] Există o diferenţă "numerică" între doi oameni dacă atunci când numărăm oamenii trebuie să îi numărăm ca doi şi nu ca unul. O diferenţă doar numerică este una neînsoţită de nici o diferenţă în privinţa proprietăţilor universale.

participanţilor (trebuie să-mi imaginez că am devenit negru şi reacţionez în acelaşi fel în care reacţionează Tom). Astfel, nu contează din punctul de vedere al gândirii mele morale dacă Tom se află în acea situaţie sau eu; iar aceasta mă forţează să tratez interesele lui Tom, în acea situaţie, ca şi când ar fi ale mele. Iar aceasta, în consecinţă, mă face să tratez interesele egale ale tuturor indivizilor, *qua* acei indivizi, ca având o pondere egală. Tocmai de aceea, în trecere fie spus, dacă gândesc astfel, eu nu pot să discriminez moral pe motive de culoare (de exemplu negând celor negri drepturi pe care le acord celor roz); căci a face aceasta ar presupune să prescriu faptul că dacă mi-aş schimba culoarea, atunci nici eu nu aş avea acest drept, iar aşa ceva nu voi fi gata să fac.

Oricum, acest gen de argumentare nu ne va însoţi tot timpul. „Dreptul la preocupare şi respect egale", drept care, spun eu, poate fi stabilit pe bazele caracteristicilor formale ale conceptelor morale, are o utilizare mult mai influentă decât aceasta. Să presupunem că acceptăm faptul că în gândirea noastră morală interesele egale trebuie să primească ponderi egale, indiferent ale cui interese sunt. Atunci, deoarece aceste interese includ propriile noastre interese, ponderea acordată lor va fi pozitivă şi totodată egală. Rezultă că în gândirea mea morală voi încerca să asigur în mod egal satisfacerea intereselor egale ale tuturor. Printr-un argument similar, urmează că acolo unde interesele nu au o pondere egală, voi prefera satisfacerea interesului mai mare în detrimentul celui mai mic, indiferent ale cui interese sunt ele; căci aceasta aş face eu dacă ambele interese ar fi ale mele, iar universalitatea îmi interzice să tratez interesele altor oameni într-un mod diferit de ale mele. Astfel, voi acorda ponderi tuturor intereselor, indiferent ale cui sunt, proporţional doar cu tăria intereselor. Şi deoarece, aşa cum am văzut, ponderea va fi pozitivă, gândirea mea morală, dacă funcţionează în lumina tuturor acestor lucruri, mă va conduce la a prescrie orice acţiune, etc., care va maximiza aşteptarea satisfacerii intereselor tuturor indivizilor, trataţi în mod imparţial. Am scurtat argumentarea şi am sărit câţiva paşi; pentru o tratare completă vezi *MT.*

Rezultatul la care am ajuns este, desigur, un gen de utilitarism; dar să nu-i spunem aşa deoarece există mai multe genuri diferite şi, în orice caz, lumea filosofică este atât de plină de prejudecăţi împotriva utilitarismului încât, dacă doar aş utiliza cuvântul, oamenii şi-ar zăvorî minţile şi ar fi incapabili să priceapă că poziţia pe care o susţin *derivă* de fapt din „dreptul la preocupare şi respect egale", drept despre care anti-utilitariştii precum

Dworkin au vorbit atât de mult (1977: 272 ff.), şi aceasta deândată ce gândim cât de cât profund la ce anume presupune un astfel de drept. Să îl numim în schimb „egalitarismul intereselor” (*interest-egalitarianism*) sau să-i găsim un alt asemenea nume inofensiv. Sau să-l numim kantianism simplu (*plain*), căci are o anumită afinitate cu unele formulări ale imperativului categoric al lui Kant.

Aceasta, aşadar, este o schiţă a metodei. Cum o vom utiliza atunci când vrem să vorbim despre drepturile omului? Aşa cum am spus, principiile cu privire la drepturi sunt un gen de principii morale; asta se va vedea dacă voi spune cum trebuie utilizată această metodă în selectarea principiilor morale necesare pentru a ne cultiva pe noi înşine şi pentru a-i educa pe copiii noştri. Actele de cultivare a propriilor minţi şi de educare trebuie, în acest caz, să fie judecate ca orice alt act. Când ne întrebăm ce principii morale să cultivăm, trebuie să decidem asta pe baza acelor principii care, dacă sunt cultivate, vor satisface maximal interesele tuturor acelor oameni pe care îi tratăm cu egală preocupare. Iar aceasta ne dă posibilitatea să comparăm şi să soluţionăm anumite probleme particulare cu privire la drepturi. Vom cultiva oare respectul pentru un drept al tuturor celor ce se simt înclinaţi să pocnească pe oricine altcineva în nas? Nu, căci oare nu putem fi siguri că a cultiva respectul pentru un astfel de drept ne va conduce undeva foarte departe de maximizarea satisfacerii intereselor tuturor, cântărite imparţial.

Voi reveni imediat cu exemple mai complicate; dar acest exemplu simplu va fi suficient pentru a ilustra cum putem decide, potrivit acestei metode raţionale, ce drepturi trebuie să cultivăm şi să acceptăm. Trebuie să le acceptăm pe acelea pe care le putem accepta atunci când acordăm o pondere egală, în mod imparţial, intereselor egale ale tuturor celor afectaţi de acceptarea lor. Aceasta înseamnă că drepturile trebuie selectate în acord cu utilitatea acceptării pe care o au (ar fi trebuit să adaug „pe fundamentele egalitarismului intereselor”).

În cele ce urmează este important pentru mine să aleg exemple care să ilustreze cel mai clar metoda pe care o recomand pentru a gândi cu privire la drepturi. Unele exemple sunt prea simple, cum e acela pe care tocmai l-am dat. Ele sunt simple pentru că noi vom fi cu toţii deîndată de acord care drepturi trebuie apărate şi care negate. Alte exemple nu ne vor fi de nici un ajutor pe temeiul contrar; ele ridică probleme cu privire la drepturi care sunt atât de complicate sau atât de înverşunat dezbătute, sau ambele, încât e

deşartă speranţa ca măcar să putem începe să arătăm, în curpinsul unei lucrări atât de scurte, cum s-ar putea folosi metoda pentru a soluţiona problemele. Într-adevăr, tocmai astfel de probleme vreau eu să tratez cu ajutorul acestei metode, şi am făcut acest lucru altundeva în volumul de faţă. Prin urmare, să nu mă acuze nimeni că aş fi neglijat toate acele drepturi ale omului în legătură cu care lumea se înflăcărează atât de mult. Şi mie mi-au lăsat o impresie profundă multe din aceste conflicte, dintr-o parte sau din cealaltă, şi sunt destul de familiar cu unele cazuri de negare a drepturilor omului (de exemplu în Cehoslovacia); aş vrea doar să identific o cale de a spune care drepturi *trebuie* să trezească aceste sentimente şi ce acţiuni inspiră ele.

Deoarece principiile cu privire la drepturi, ca şi alte principii morale intuitive, trebuie să fie formulate în termeni destul de generali, ele vor intra inevitabil în conflict în unele cazuri neobişnuite. Atunci, după cum cred că Aristotel a reuşit să sesizeze (1137b 19-32), va fi necesară întrebuinţarea gândirii critice pentru a rezolva cazul particular. Dar dacă noi suntem rezonabil de încrezători în faptul că principiile noastre intuitive sunt sănătoase, este adesea neînţelept să le pui la îndoială atunci când te afli sub presiunea într-o situaţie particulară, cu excepţia cazului când eşti forţat de un conflict să faci asta; probabilitatea de a obţine prin acest mijloc un răspuns care să reziste reflecţiei critice, când avem imediat şansa să o facem, este mai mică decât aceea de a încuraja eroarea excepţiei de la regulă (*special pleading*) ajutaţi de lipsa de informaţie cu privire la caz. Cât de uşor e să ne convingem pe noi înşine că a spune o minciună este, în aceste circumstanţe dificile, cel mai bun lucru!

O manevră folosită adesea de anti-utilitarişti este aceea de a produce cazuri neobişnuite sau chiar inventate în care soluţia la care ajunge gândirea critică e îndreptată împotriva unora dintre principiile noastre intuitive cele mai dragi (*MT* 131-42). Deoarece principiile intuitive sunt şi trebuie să fie alese pentru a da seama de cazurile cu caracter general, aceasta nu pune sub semnul întrebării nici principiile intuitive şi nici gândirea critică atunci când ele intră în conflict în aceste cazuri bizare.

Daţi-mi voie să încep acum cu un exemplu pe care unii îl vor considera stupid, dar care a dat bătăi de cap legislatorilor şi tribunalelor[2]. Un segment al populaţiei, prin apelul

[2] De exemplu, cazul *William versus Hathaway*, 400 F. Supp. 122 (D. Mass. 1975) (litigiu între nudişti şi locuitorii staţiunii Cape Cod) ; *Eckl v. Davis*, 51 Cal. App. 3d 831, 124 Cal. Rptr. 685 (1975) (proces pentru a impune aplicarea ordonanţei cu privire la controlul nudismului pe plaje) ; Los Angeles, Cal.,

pe care îl face la dreptul individual la libertate, crede că are dreptul să meargă la plajă fără a îmbrăca nici o haină. Un alt segment crede că are dreptul să meargă la plajă fără a fi nevoiţi să vadă organele genitale ale celor din primul grup.

Dacă se acceptă ceea ce am spus, modul de a soluţiona această problemă este prin a întreba ce drepturi trebuie să ne învăţăm copiii să respecte şi pe noi înşine să respectăm; iar la această a doua întrebare se poate răspunde ridicând o a treia, anume care drepturi sunt de aşa natură încât actele de a-i învăţa pe oameni să le respecte vor constitui, pe ansamblu, cel mai bun lucru pentru interesele tuturor celor afectaţi, trataţi în mod imparţial. Deci care e răspunsul la această a treia întrebare?

Aceasta necesită o mai amplă cercetare a faptelor decât îmi permite aici spaţiul; dar îmi voi baza părerea pe ceea ce *cred* că sunt faptele. E vorba, întâi de toate, de faptul că mulţi oameni care vor să se ducă la plajă sunt fără îndoială şocaţi la vederea organelor genitale ale altor oameni şi, prin urmare, permiterea nudismului constituie o prejudiciere a intereselor lor. În al doilea rând, există fără îndoială unii oameni cărora le place să se amuze stând fără nimic pe ei şi văzând că şi alţii fac la fel. Aceste fapte sunt certe; restul sunt mai degrabă presupuse. Se poate spune că primul lot (să-i numim puritani) vor ajunge destul de repede să treacă peste sentimentul lor de şoc dacă s-ar ajunge în situaţia în care faptul de a nu purta nici un fel de haină la plajă ar fi general acceptat; astfel, cu toate că va exista o perioadă de tranziţie în timpul căreia şocul ar fi resimţit, rezultatul va fi până la urmă acela că nudiştii şi-ar satisface plăcerea fără a cauza nici o neplăcere ex-puritanilor. Acesta ar fi un argument pentru a da prioritate dreptului nudiştilor în faţa celui al puritanilor în educaţia noastră morală.

Pe de altă parte, s-ar putea spune că plăcerea pe care urmează să o ai dacă nu porţi *nici o* haină pe plajă este doar cu puţin mai mare decât aceea obţinută prin purtarea a măcar ceva şi că, prin urmare, suferinţa cauzată în timpul tranziţiei nu este în mod adecvat contrabalansată de plăcerea suplimentară. Decizia în alegerea între aceste două concepţii trebuie luată prin aflarea a cât de puternice au fost preferinţele celor două părţi şi cât de rapid s-ar putea ele schimba ca rezultat al faptului că noile idei cu privire la acest subiect ar deveni curente – şi de asemenea în funcţie de cât de numeroase sunt cele două

Ordonanţa 146,360 (11 iulie 1974) (reglementarea municipală cu privire la nuditatea pe plaje şi în parcurile oraşelor).

părţi şi cum s-ar putea schimba acest număr datorită anumitor politici adoptate de educatori şi legislatori. Această problemă este de obicei soluţionată, atât în Europa cât şi în America, de o sociologie experimentală amatoare, dar totuşi îndeajuns de convingătoare, i.e. urmărind cum se simt oamenii când vechile reguli sunt relaxate pe anumite plaje sau în genere. Nu este scopul meu în această lucrare să speculez asupra rezultatului, dar bănuiala mea este că nudiştii vor triumfa, şi aceasta pentru acelaşi gen de temeiuri pentru care în Anglia nu mai este demult interzis, cum era în multe locuri în tinereţea mea, ca bărbaţii să meargă la plajă fără a avea piepturile acoperite sau însoţiţi de soţiile lor.

În acest punct s-ar putea spune că am lăsat de o parte un lucru foarte important, anume efectul general pe care-l are asupra moralei publice relaxarea standardelor în acest caz particular. Se va spune că dacă oamenii îşi fac un obicei din a se uita pe plajă la alţi oameni dezbrăcaţi aparţinând sexului opus, atunci ei vor tinde să devină mult mai lascivi sau, în general, mai imorali. Nu cred aşa ceva; dar nu am suficient spaţiu pentru a discuta această problemă acum. Ea apare într-o formă aproximativ analogă în următorul meu exemplu, nu chiar aşa de stupid, la care acest prim exemplu a fost un fel de introducere. Acesta este exemplul interzicerii pornografiei.

Bernard Williams, care este unul din cei mai inteligenţi şi mai înverşunaţi critici ai utilitarismului, a fost rugat în urmă cu câţiva ani să fie preşedintele unui comitet înfiinţat de British Home Office pentru a pregăti un raport despre „Cenzura filmului şi obscenitate” (Williams 1979). A existat un alt raport cu câţiva ani înainte, acela al unei comisii a Statelor Unite despre un subiect similar: „Obscenitate şi pornografie” (1970). Ambele sunt rapoarte bune (cu toate că datorită inerţiei şi timidităţii guvernamentale nici unul nu a avut consecinţe juridice). Dar trebuie să spun că, din punctul meu de vedere, Raportul Williams este incomparabil mai bun – poate, în parte, datorită faptului că preşedintele, un filosof, a fost capabil să ordoneze problemele într-o manieră deosebit de clară. Mare parte din el, după cum putem deduce pe temeiuri stilistice, a fost scris de Williams însuşi şi el poartă în întregime amprenta geniului său. Cu toate că nu doresc să discreditez alte scrieri ale sale, cred că acesta este cel mai bun lucru pe care l-a făcut în filosofia morală, deoarece este lucrul cel mai legat de problemele vieţii reale.

Oricum, cel mai izbitor aspect legat de acest raport a fost pentru mine contrastul dintre exerciţiul practic efectiv al lui Williams, atunci când a ajuns să se ocupe cu astfel de chestiuni reale, şi argumentele filosofice pe care le mânuieşte el, cu egală îndemânare, în lucrările sale publicate, împotriva utilitariştilor. Te-ai fi aşteptat ca un astfel de gânditor să argumenteze cu privire la asemenea probleme în termenii *dreptului* la libertatea de exprimare; sau, de partea cealaltă, ai *dreptului* la a nu fi nevoit să te uiţi la ceva obscen; ori ai *dreptului* de a proteja moralitatea copiilor noştri. „Integritatea” ar fi putut beneficia şi ea de o menţiune, fie şi în sensul destul de excentric pe care-l utilizează Williams (1973: 99 ff.; vezi H 1976: 120 n.). În realitate însă, Raportul este utilitarist de la un capăt la altul. Capitolul său crucial se numeşte „Prejudicii?” iar în interiorul lui se formulează şi se evaluează diferite argumente, toate de tip utilitarist, pentru sau împotriva interzicerii sau neinterzicerii diverselor genuri de materiale pornografice, pe baza urmăririi faptului dacă presupusele prejudicii (sau beneficii) sunt realmente cauzate. Este vorba, de fapt, despre o lungă şi strălucită analiză de tipul cost-beneficiu. Aceasta este modul în care Comitetul a determinat *ce* drepturi trebuie să fie protejate.

Cu câţiva ani înaintea întrunirii comitetului, Ronald Dworkin şi cu mine am ţinut un seminar pe aceeaşi temă la Oxford în care au conferenţiat, pe lângă mine şi el, câteva distinse persoane din domeniul literaturii, artelor şi dreptului. Am pregătit pentru acest seminar un tabel cu temeiuri pro şi contra restricţionării vânzării de materiale pornografice, toate de tip utilitarist (nu pot concepe nici un alt fel de temei care să fie relevant). Acestea erau de fapt genul de temeiuri pe care se bazau toţi cei din seminar, inclusiv cel mai mare opresor al utilitariştilor, Dworkin. Ele ne-au condus pe amândoi, din câte îmi amintesc, la aproximativ aceleaşi concluzii cu privire la ceea ce trebuie făcut efectiv. Desigur, oamenii au avut poziţii diferite cu privire la magnitudinea diferitelor prejudicii şi beneficii ce ar fi putut rezulta din luarea diferitelor măsuri propuse; dar toţi au vorbit în termenii prejudiciilor şi beneficiilor – chiar şi cei care se temeau de ceea ce ei considerau a fi cel mai mare prejudiciu adus societăţii, coruperea standardelor ei morale.

Îmi este greu după atâţia ani să mai fiu sigur că îmi amintesc corect ceea ce a spus fiecare. Dar ipoteza că Dworkin şi-ar fi putut fonda concepţia sa despre pornografie pe argumente în fond utilitariste este sprijinită de raportarea sa critică la Raportul lui Williams (1981). Mai întâi, Dworkin afirmă că argumentele Raportului, în legătură cu

care el este de acord cu mine că au un caracter esenţialmente utilitarist, nu susţin toate concluziile sale liberale. El spune că ceea ce se cere în plus este admiterea unui *drept*, pe care el îl numeşte „dreptul la independenţă morală”. Un apel la acest drept, spune el, ne va face capabili să justificăm mai multe legi liberale cu privire la pornografie decât ar putea-o face o analiză utilitaristă de tipul cost-beneficiu. Aceasta este în acord cu procedura favorită a lui Dworkin de a utiliza drepturi extra-utilitariste pentru „a le folosi ca atu” (*to trump*) în raport cu argumentele utilitariste. Nu găsesc întru totul convingătoare această parte a atacului lui Dworkin la adresa lui Williams; şi aceasta pentru că, în timp ce Williams stabileşte în minuţioase detalii faptele cu privire la situaţia noastră reală din acea ţară şi din acea cultură care justifică analiza sa de tip cost-beneficiu, Dworkin se mulţumeşte adesea să apeleze la contraexemple ipotetice sumare şi uneori inventate de un fel care nu ar trebui admis în acest gen de raţionare cu privire la chestiunile practice.

Trecând peste asta, Dworkin continuă apoi întrebându-se cum ar putea fi stabilit „dreptul său la independenţă morală”. Lucrul remarcabil este că argumentele sale sunt din nou în fond utilitariste. Deşi el nu acceptă o fundamentare utilitaristă a moralităţii, sau măcar a acelei părţi a ei care e moralitatea legislativă, el argumentează că un sistem utilitarist, pornind de la egalitatea preocupării ar trebui să încorporeze un astfel de drept pentru a-şi atinge propriile scopuri. Aceasta înseamnă, de fapt, a opera cu un sistem utilitarist pe două niveluri de genul celui pe care-l susţin eu. Utilitarismul sau, cum l-am numit eu eufemistic, egalitarismul intereselor generează la nivelul critic anumite drepturi pentru a fi utilizate apoi la nivelul intuitiv, nivel la care trebuie luate majoritatea deciziilor noastre morale practice; iar la acest nivel inferior ele ar putea fi cu folos apărate şi utilizate pentru a le „folosi ca atu” (*to trump*) în raport cu aplicarea, mai directă dar şi mai puţin demnă de încredere, a calcululelor cost-beneficiu.

Dworkin însuşi recunoaşte că o teorie pe două niveluri ar putea să evite argumentul său principal împotriva metodei utilitariste a lui Williams; dar el susţine în mod ciudat că „teoria utilitaristă neutră pe care o avem acum în vedere” nu se va folosi de această cale de scăpare. De fapt, un utilitarist care ştie cum stau lucrurile ar spune că noi trebuie să fim imparţiali, la nivelul critic, între preferinţele bune şi cele rele, dar că tocmai această tratare imparţială a preferinţelor la nivel critic ne-ar conduce la adoptarea unor

principii, spre a fi utilizate la nivelul intuitiv al deciziilor practice de zi cu zi, care sunt părtinitoare în raport cu preferinţele bune şi ne împing să ne împotrivim celor rele. Aceasta se întâmplă deoarece dispoziţia de a face acest lucru este una a cărei cultivare, datorită consecinţelor ei, conduce la satisfacerea maximală a tuturor preferinţelor cântărite în mod imparţial, proporţional doar cu tăria lor (*MT* 140-6).

De aceea Dworkin şi cu mine părem să fim de acord că un sistem *utilitarist* pe două niveluri i-ar fi permis lui Williams să-şi susţină concluziile. Diferenţa este că Dworkin se sprijină, spre a obţine „dreptul său la independenţă morală” din punctul iniţial al „preocupării egale”, pe un raţionament a priori cumva abstract, bazat pe exemple ipotetice şi uneori improbabile, pe când eu nu-l pot urma într-o astfel de raţionare; aş spera mai degrabă ca Williams, dacă ar fi mai conştient decât este de caracterul binivelar al gândirii morale, să arate, prin apel la faptele contingente ale societăţii noastre actuale, că apărarea unui astfel de drept, mai degrabă decât negarea lui, e mult mai verosimil să conducă la satisfacerea maximală, pe ansamblu, a preferinţelor oamenilor privite într-un mod imparţial. Dacă, în loc să vorbească de preferinţe, el ar considera că e mai plăcut să utilizeze expresia aluzivă „înflorire umană”, nu i-aş aduce o altă obiecţie decât una stilistică.

La un anume timp după ce Comitetul lui Williams a fost creat şi a început să ceară probe de la public, la insistarea unui prieten care fusese la seminar, i-am scris lui Bernard Williams trimiţându-i propriul meu material de la seminar şi întrebându-l dacă nu ar vrea să-l pună într-o formă potrivită pentru a fi prezentat Comitetului ca probă. Nu a răspuns şi, după cum am auzit de la un alt membru al Comitetului, nu l-a arătat Comitetului în forma în care era. Cred că a avut bune temeiuri pentru aceasta; nu numai că eu îl trimisesem destul de târziu, dar deliberările Comitetului ajunseseră aproape cu siguranţă, în acea fază avansată, la concluziile din raport, care sunt, în cele mai multe cazuri, similare cu cele la care Dworkin anti-utilitaristul şi eu ajunseserăm, şi din aceleaşi motive.

Am menţionat toate acestea deoarece eu cred că e surprinzător să vezi cum trei filosofi, unul din ei utilitarist şi ceilalţi doi opuşi utilitarismului, atunci când ajung să discute o chestiune practică precum aceasta, avansează spre aceleaşi concluzii utilitariste şi oferă temeiuri utilitariste pentru ele, chiar dacă nu chiar aceleaşi temeiuri utilitariste.

Nu voi trage concluzii pentru că nu mai am timp; dar ele se află în Raport, cu care eu sunt de acord în aproape fiecare detaliu.

Există două posibile riposte pe care Williams ar putea să le aibă. Prima este accea că există ceva special cu privire la problema legii obscenităţii care face ca numai argumentele utilitariste să fie relevante pentru ea; dar în alte domenii ale moralităţii ele ar fi mai puţin relevante. Chiar şi aşa, o asemenea replică nu ar fi în acord cu tonul celorlalte scrieri ale sale, în care el nu prea are cuvinte bune pentru argumentele utilitariste de orice gen ar fi ele. Şi nu e prea uşor de văzut cum ajunge el să îngusteze atât de mult sfera argumentelor utilitariste. Să nu fie ele de asemenea relevante în toate domeniile politicilor publice (care au constituit interesul major al lui Bentham şi Mill)? Şi oare nu ar trebui ele să aibă o influenţă asupra tuturor problemelor morale, acolo unde sunt afectate interesele altor oameni, pentru aceleaşi temeiuri de care a fost vorba în cazul politicile publice? Acolo unde interesele altora *nu* sunt afectate, eu nu simt nici o nevoie să folosesc argumente utilitariste (*MT* 54).

Cea de-a doua ripostă este aceasta. El ar putea spune că am lăsat pe dinafară în analiza pe care am făcut-o argumentelor Comisiei o premisă cu totul crucială care nu este utilitaristă. Baza argumentului, ar putea spune el, este aceasta. Există un *drept* pe care toţi îl avem, anume dreptul la libertatea de exprimare. Aceasta înseamnă că avem un drept de a spune, publica, cumpăra, citi, sau a privi orice dorim, cu condiţia să nu fie aduse temeiuri pentru care noi nu ar trebui să spunem, să publicăm, etc. Aşadar, ceea ce a făcut el a fost să ia ca garantat acest drept fundamental, care nu este bazat pe fundamente utilitariste, şi să caute şi să evalueze argumente pentru a-l nega în anumite genuri de cazuri (e.g. că a publica anumite lucruri ar fi atât de vătămător încât dreptul ar trebui dominat (*overridden*)). Toate aceste argumente secundare pot fi utilitariste, dar dreptul originar nu este. Astfel, argumentul Comitetului este la urma urmei bazat în mod fundamental pe un drept, nu pe utilitate.

E totuşi uşor să demolezi această ripostă. Căci acest presupus drept fundamental la libertatea de exprimare se dovedeşte a avea, la urma urmei, o bază utilitaristă. Una dintre tezele de bază ale utilitarismului este aceea că preferinţele, gusturile, sau, pentru a utiliza termenul general pe care l-am utilizat, interesele sunt cele care contează atunci

când facem judecăţi morale. Rezultă de aici că dacă cineva preferă sau îi place să facă ceva, trebuie să i se permită să facă acel lucru, în absenţa unor temeiuri pentru care ar trebui să nu-l facă. Pentru utilitarist, aceste temeiuri vor avea de-a face cu conflictele care apar cu preferinţele sau interesele altor oameni. Acum, dreptul la libertatea de exprimare este doar un caz particular al dreptului de a face ceea ce doreşti în absenţa unor temeiuri pentru care nu ar trebui să faci acel lucru. Prin urmare, şi el poate fi stabilit pe fundamente utilitariste. Williams l-a scos poate din intuiţiile sale, dar nu e obligat să procedeze astfel. Iar temeiurile sau pretinsele temeiuri pentru a nega acest drept în anumite cazuri care au fost atât de admirabil discutate în raport erau toate făţiş utilitariste. Deci dacă raportul în ansamblu nu a fost utilitarist, aceasta s-a întâmplat numai numai pentru că Williams a neglijat să ofere temeiuri utilitariste pentru premisa sa fundamentală (şi pentru încă una sau două afirmaţii mai puţin importante), făcându-l să se bazeze pe intuiţiile Comitetului. Nu voi pune întrebarea dacă ar fi putut oferi orice *alt fel* de temeiuri; dar el nu era nevoit să procedeze astfel.

Sper să fi putut arăta că până şi anti-utilitariştii, atunci când au de făcut o treabă practică, tind să argumenteze precum utilitariştii. Aceasta vine să susţină observaţia mea generală că există un mod utilitarist (sau, cum eufemistic am spus, unul de tipul egalitarismului intereselor) de a argumenta cu privire la drepturi şi că acest mod poate fi reconciliat cu existenţa unor intuiţii puternice pe care noi toţi le avem. Ideea de bază e aceea că, oricât de valoroase ar fi aceste intuiţii, ele sunt valoroase numai la nivel intuitiv. Odată ce suntem făcuţi să trecem, cum se întâmplă în mod inevitabil, de la nivelul intuitiv la cel critic şi să punem la îndoială propriile noastre intuiţii, ele îşi pierd puterea de convingere.

Traducere de Izabella Ghiţă

Baza filosofică a eticii psihiatrice

2.1. În studiul anterior[228] am schiţat deja felul în care cred că filosoful moralei ne poate fi de ajutor în problemele eticii medicale şi de aceea nu voi repeta tot ceea ce am spus acolo. Există, totuşi, unele probleme care privesc în special psihiatrii şi care nu numai că servesc drept o bună ilustrare a metodei, dar şi merită o tratare mai extinsă.

Am distins două căi de gândire pe care le-am numit "absolutistă" şi "utilitaristă" (1.3). Este evident că psihiatrii, ca majoritatea dintre noi, gândesc din când în când în ambele feluri. Dar este de asemenea evident că pot apărea situaţii, şi aceasta se întâmplă în mod frecvent, în care cele două metode par să dea rezultate diferite. De exemplu, într-un caz legat de aplicarea unui tratament împotriva dorinţei pacientului, un psihiatru ar putea considera pe bună dreptate că tratamentul este indiscutabil în interesul pacientului, ca şi al tuturor celor implicaţi, şi totuşi că el nu are nici un drept să impună acel tratament dacă pacientul nu îl doreşte. Voi reveni la această problemă.

Din cauza acestor aparente contradicţii între cele două abordări, filosofii, dar nu numai ei, au sugerat diverse modalităţi, mai mult sau mai puţin stângace, de a le combina în aşa fel încât să se evite conflictele. O modalitate ar fi să spunem că datoria de a face ceea ce este cel mai bine pentru pacient şi pentru ceilalţi (aşa-zisa datorie de binefacere) este o datorie între altele şi că, la fel cum se întâmplă în toate cazurile de conflicte între datorii, trebuie să « cântărim » urgenţa relativă sau importanţa relativă a datoriilor în cazul particular avut în vedere; în unele cazuri putem decide că datoria binefacerii este mai « grea », în altele că datoria de a respecta un anume drept este astfel. Această modalitate este complet nefolositoare fiindcă se bazează în fapt pe un proces de stabilire a ponderii căruia nu i s-a dat nici un fel de explicaţie (vezi *MT* 34)[229].

O altă sugestie la fel de nefolositoare este aceea că datoriile în discuţie, inclusiv cea de binefacere, ar putea fi ordonate pentru totdeauna într-o ierarhie de priorităţi,

---

R. M. Hare, *The Philosophical Basis of Psychiatric Ethics*, în R. M. Hare, *Bioethics*, Clarendon Press, Oxford, 1993 (prima apariţie 1983).

[228] Vezi studiul „Etica medicală: poate fi util filosoful moralei?" tradus în acest volum. (N. trad.)

[229] Referire la intuiţionismul lui D. Ross (N. trad.).

denumită uneori “ordine lexicală” (din practica lexicografilor de a pune mai întâi toate cuvintele care încep cu “a”, indiferent ce alte litere mai conţin, apoi pe cele care încep cu “b” şi aşa mai departe). La fel ar trebui să facem şi noi, de pildă să îndeplinim datoria *a* în toate cazurile în care ea există, indiferent ce alte datorii ar mai fi prezente, şi abia apoi să trecem la luarea în considerare a datoriei *b*.[230] Această sugestie este nefolositoare din cel puţin două motive. Primul este, ca şi mai devreme, acela că nu se dă nici o explicaţie de ce datoriile trebuie să aibă o asemenea ordine de prioritate mai degrabă decât o alta. Al doilea este mai subtil: oare nu s-ar putea ca, în unele situaţii datoria *a* să trebuiască să aibă prioritate, iar în altele datoria *b*? În termenii aceluiaşi exemplu de mai înainte, nu ar trebui oare să tratăm în unele cazuri pacientul împotriva voinţei sale dacă prejudiciul la care ar ajunge altfel ar fi foarte mare, iar în alte cazuri să-i respectăm dreptul de a refuza tratamentul? Nici o ordonare lexicală a datoriilor nu ne-ar putea permite să spunem aşa ceva, dar cu toate acestea noi am putea deseori dori să spunem acest lucru (vezi *MT* 32-4). În ciuda acestui fapt, ideea ordonării lexicale a fost destul de populară.

Aceste sugestii sunt dezavantajate de incapacitatea lor de a distinge între diferitele niveluri ale gândirii morale (2.3.). Într-adevăr, este greu de văzut în ce fel ar putea da seama de conflictele morale o teorie uni-nivelară; căci atâta vreme cât conflictele apar la un nivel, ele nu pot fi rezolvate fără a trece la un nivel superior. Datoria de a sluji interesele pacientului, cât şi datoria de a-i respecta drepturile pot fi ambele stabilite, probabil, prin consultarea intuiţiilor noastre la nivelul de bază. Dar dacă întrebăm care datorie sau care intuiţie trebuie să primeze într-o anumită situaţie, avem nevoie de alte mijloace decât intuiţia, de un gen mai înalt de gândire (gândirea morală critică) pentru a rezolva problema opţiunii între ele. Iar acest mod de gândire trebuie să-şi arate de asemenea rodele atunci când ne întrebăm ce fel de intuiţii trebuie să cultivăm sau care sunt datoriile noastre la nivelul de bază (datoriile noastre *prima facie*, cum le numesc filosofii).

2.2. O ilustrare a diferenţei dintre niveluri şi a relaţiei sale cu diferenţa dintre abordările utilitaristă şi absolutistă ne-ar putea fi de ajutor. Un caz simplu este acela al datoriei noastre de a spune adevărul. Iar un exemplu uzual în literatura filosofică,

[230] Referire la teoria dreptăţii a lui J. Rawls (N.trad.).

ducându-ne cu gândul la cunoscuta obiecţie adusă de Benjamin Constant lui Kant (vezi Kant 1797), este acesta: un nebun este în căutarea unui presupus duşman pentru a-l ucide, iar eu ştiu unde se află presupusa victimă; dacă nu mă pot eschiva, va trebui să-i spun nebunului adevărul? Cei mai mulţi dintre noi, pe lângă datoria de a spune adevărul, recunosc datoria de a proteja oamenii nevinovaţi în faţa criminalilor, iar aici datoriile intră în conflict. Absolutistul va trebui să rezolve conflictul numind una dintre datorii absolută şi atribuind un statut mai slab celeilalte. Să presupunem că, aşa cum au făcut-o unii absolutişti, el numeşte datoria de a spune adevărul absolută şi, ca urmare, ne cere să sacrificăm viaţa victimei pe altarul acestei datorii. Utilitaristul, dimpotrivă, va spune probabil că nici una dintre datorii nu este absolută; ceea ce avem noi de făcut este să hotărâm ce ar fi cel mai bine în cazul respectiv. În acest caz este de presupus că va fi cel mai bine pentru toţi cei implicaţi, considerând interesele lor în mod imparţial, dacă voi spune o minciună. Dar în acest caz se va obiecta că utilitaristul transformă o datorie solemnă, aceea de a spune adevărul, într-o datorie fără valoare: el se rezumă la a maximiza utilitatea putând la fel de bine să nu recunoască nici alte datorii.

Disputa este rezolvată cu uşurinţă deîndată ce distingem între cele două niveluri ale gândirii morale. La nivelul intuitiv avem asemenea intuiţii despre datorii, ceea ce este un lucru bun. Un utilitarist înţelept, atunci când îşi educă propriii copii, va avea grijă să le dezvolte o conştiinţă care le va face zile fripte dacă spun minciuni. El va face acest lucru deoarece oamenii cu o astfel de dispoziţie este mai probabil să facă ceea ce este bine, pe ansamblu, decât cineva care face analize cost-beneficiu în fiecare situaţie particulară; căci acesta din urmă nu va avea timp sau informaţii suficiente pentru a face asemenea analize aşa cum se cuvine şi probabil că va aranja rezultatele în aşa fel încât să-i fie convenabile. Dispoziţiile morale ferme au o mare utilitate. Aşa că utilitaristul poate lăsa absolutistul să acţioneze în mare, la nivel intuitiv, aşa cum şi-a propus. Dar când iau naştere conflicte sau când se pune întrebarea ce intuiţii trebuie să avem sau *ce* datorii trebuie să recunoaştem sau *care* ar fi conţinutul unei educaţii morale sănătoase, atunci gândirea intuitivă este neputincioasă; pentru că dacă intuiţiile intră în conflict sau sunt puse la îndoială, nu ne mai e de nici un folos să apelăm tot la intuiţii pentru a rezolva dificultatea, căci acestea vor fi nu mai puţin puse sub semnul întrebării.

Comment [A1]: De reformulat.

Comment [A2]: Disposition tradus cu dispoziţie, nu cu înclinaţie

Prin urmare, un utilitarist poate lăsa absolutiştii să spună ce au de spus la nivelul intuitiv de gândire, dar să le ceară în schimb să nu se amestece la nivelul critic, unde intuiţiile însele sunt evaluate. Că metoda ce urmează să fie folosită la nivelul critic trebuie să se dispenseze de apelul la intuiţii pare un lucru clar; că nu există nici o altă metodă decât cea utilitaristă care să poată realiza acest lucru este un lucru mai controversat, deşi eu nu cunosc o alta. Dar, în orice caz, este clar că *dacă* utilitaristului i se acordă monopolul asupra nivelului critic, el poate cu uşurinţă explica ce se întâmplă la nivel intuitiv; noi formăm în noi înşine şi în alţii, din bune motive utilitariste, intuiţii sănătoase ce prescriu datorii, ca şi dispoziţia de a ne simţi rău dacă acţionăm împotriva lor; conţinutul acestor intuiţii trebuie selectat în funcţie de consecinţele bune sau rele ce rezultă de pe urma dobândirii lor ; atunci când ele intră în conflict într-un caz anume, trebuie să aplicăm un mod de raţionare utilitarist şi să facem ceea ce e cel mai bine în acele circumstanţe; dar când situaţia este clară şi nu există nici un conflict, este foarte probabil să facem ceea ce este cel mai bine ţinându-ne strâns de intuiţii.

2.3. Nu este locul să prezint aici pe larg cele două niveluri ale gândirii morale, cel intuitiv şi cel critic (1.7, 4.3, 6.4, 10.6, *MT*, cap. 2). Pentru scopul pe care-l avem aici va fi suficient să le caracterizez pe scurt. Nivelul intuitiv, cu datoriile şi principiile sale prima facie, reprezintă locul principal al hotărârilor morale de fiecare zi, atât pentru psihiatru cât şi pentru oricine altcineva. Majoritatea dintre noi, atunci când ne confruntăm cu o problemă morală, decidem asupra ei pe baza dispoziţiilor, a obişnuinţelor de gândire, a intuiţiilor morale (nu contează cum le numim) pe care le-am absorbit în timpul educaţiei noastre timpurii şi pe care le urmăm fără să reflectăm la ele.

Comment [A3]: question

Se sugerează uneori că acesta e un lucru rău şi că ar trebui să reflectăm mai critic chiar şi în gândirea noastră morală referitoare la asemenea decizii cotidiene. Însă e uşor de observat că lucrurile nu stau aşa. Una din calităţile pe care o atribuim unui om bun este uşurinţa de a face ceea ce este corect fără să ezite. Un om nu ar avea, de exemplu, virtutea de a fi demn de încredere dacă, atunci când a venit timpul să îndeplinească o obligaţie pe care şi-a asumat-o, ar trebui să stea mai întâi să se gândească dacă, la urma urmelor, trebuie să-şi îndeplinească datoria. Nu numai că avem rareori timp pentru astfel de reflecţii (mai ales dacă suntem medici), dar, dacă începem să facem aşa ceva, vom

observa că este înspăimântător de uşor să ne înşelăm crezând că respectivul caz este unul special, în care principiile noastre morale obişnuite ne dau un răspuns greşit, când, în realitate, este mult mai bine pentru noi să ne ţinem strâns de ele. De aceea, principiile noastre morale înrădăcinate nu sunt pur şi simplu reguli empirice care ne economisesc timpul, ci mijloace de protecţie necesare împotriva tentaţiei de a ne excepta de la regulă (*special pleading*). Pe ansamblu, este mai probabil să greşim dacă abandonăm unul din aceste principii decât dacă-l respectăm; căci informaţiile necesare pentru a fi siguri că acesta e un caz în care principiul dă răspunsul greşit sunt rareori disponibile.

Majoritatea dintre noi deprindem aceste principii generale sănătoase de-a lungul procesului nostru normal de educare, atunci când dobândim ceea ce se numeşte conştiinţă, care ne face să ne simţim foarte neconfortabil dacă le încălcăm; şi acesta este de asemenea un lucru bun. Totuşi, filosofii care cred că aceste sentimente morale pe care le avem sunt prin ele însele certificate de corectitudine în judecăţile morale pe care le favorizează, se înşeală. Căci educaţia care a dus la formarea lor ar fi putut fi greşită; dacă, în vechiul sud american, un alb tipic se simţea rău dacă se purta prietenos cu negrii pentru că a fost crescut în aşa fel încât să creadă că trebuie să păstreze distanţa faţă de ei, noi nu ar trebui să privim acest lucru ca o demonstraţie a faptului că el avea o datorie de a păstra distanţa, ci mai degrabă ar trebui să condamnăm felul în care a fost crescut. În profesiunea medicală, dar şi în alte profesii, principiile prima facie care se aplică în special membrilor ei au fost articulate, într-o anumită măsură, dacă nu în coduri de conduită, atunci cel puţin în practica unitară a instituţiilor profesionale cum ar fi Consiliul Medical General din Marea Britanie sau autorităţile medicale care eliberează licenţele în fiecare stat din S.U.A. Dar în acest caz este şi mai evident că se poate pune întrebarea dacă aceste practici particulare, care au în acest moment girul oficialităţilor, sunt sau nu cele corecte.

Acesta este unul din motivele pentru care nivelul intuitiv al gândirii morale nu îşi este suficient sieşi. Un altul e acela că principiile prima facie, pentru a ne fi de vreun folos, trebuie să fie îndeajuns de simple şi de generale, căci altfel ele nu ne vor putea deveni o a doua natură, aşa cum trebuie să devină. Aceasta are drept consecinţă faptul că pot apărea cu uşurinţă cazuri în care principiile intră în conflict şi astfel nu dau naştere nici unui răspuns determinat. Este bine ca medicii să se străduiască întotdeauna să salveze

Comment [A4]: than by observing it. Vezi pag 19

Comment [A5]: De asemeni? Cum ... laris

Comment [A6]: Consistent trad cu necontradictoriu=unitar

viaţa şi să aline durerea; dar ce se întâmplă dacă singura modalitate de a alina durerea este să ucizi? Sau ce s-ar întâmpla dacă nu am putea salva o viaţă decât distrugând o alta? Astfel de cazuri constituie principla sursă de controverse în etica medicală.

2.4. Din motive de acest fel o explicaţie completă a gândirii morale va include o explicaţie atât a nivelului critic, cât şi a celui intuitiv. Nivelul critic este cel la care selectăm principiile ce vor fi folosite la nivelul intuitiv şi la care adjudecăm între ele atunci când se află în conflict. Dar cum putem face acest lucru şi cum putem şti când anume să ne angajăm în gândirea morală critică? Căci, aşa cum am lăsat să se înţeleagă mai sus, uneori este chiar periculos să o facem.

Pentru a răspunde la prima întrebare ar trebui să trec în revistă aproape întreaga filosofie morală. Introduceri generale bune în metoda etică pot fi găsite în primele capitole ale cărţilor lui P. Singer, *Practical Ethics* (1979) şi J. Glover, *Causing Death and Saving Lives* (1977)[231]. Propria mea lucrare, *Gândirea morală: niveluri, metodă şi rost,* întreprinde o prezentare in extenso. Tot ce pot să fac aici este să expun pe scurt propriul meu punct de vedere, recunoscând că alţi filosofi ai moralei ar putea să nu-l împărtăşească. Punctul meu de vedere se bazează pe o analiză a conceptelor sau cuvintelor morale precum „trebuie” (*ought*) şi „greşit” (*wrong*), pentru a le stabili în mod clar, în primul rând înţelesurile şi apoi, ca parte a acestora, proprietăţile lor logice; şi astfel ca o consecinţă a proprietăţilor lor logice, regulile de argumentare pentru problemele formulate în termenii acestor concepte. Aceasta este de fapt singura bază solidă pentru a da seama de raţionarea morală. Sunt poate o persoană neobişnuită printre filosofii moralei prin aceea că insist că la nivel critic nu trebuie să se permită nici un apel la intuiţiile morale. Astfel de apeluri sunt sortite a fi în mod vicios circulare; căci dacă intuiţiile se află în dispută, nici un apel la intuiţii nu va putea rezolva disputa. La această situaţie poate fi făcută o excepţie; unele dintre intuiţiile noastre nu sunt morale, ci lingvistice sau logice şi pot fi împărtăşite de oameni cu cele mai diverse concepţii morale. Intuiţiile logice sunt dobândite atunci când ne învăţăm limba, nu ca parte a educaţiei noastre morale; ele sunt exprimate nu în judecăţi morale (de exemplu că ar fi greşit din punct de vedere moral să forţezi pacientul să se supună tratamentului), ci în enunţuri ale

Comment [A7]: Statement, atenţie am uitat cum se traduce

[231] Ambele traduse în acest volum. (N. trad.)

logicii (de exemplu că a spune cutare lucru ar însemna să te autocontrazici). Incapacitatea de a deosebi aceste două genuri de intuiţii constituie una dintre principalele surse de confuzie în filosofia morală (*MT* 10).

Cred că se poate stabilii doar pe baza intuiţiilor logice faptul că ori de câte ori facem o judecată morală de felul pe care l-am numit tipic sau central, noi prescriem ca ceva să fie făcut în toate cazurile de un anumit gen (probabil specificat în detaliu), i.e. noi prescriem universal un anume *tip* de caz. Nu putem să pretindem în mod consistent că un anume individ particular are o anumită datorie dar că un alt individ, oricât de asemănător cu primul din punctul de vedere al caracterului, circumstanţelor etc., ar putea să nu mai aibă acea datorie (1.6, 7.6, 10.4, 11.5). Teza că judecăţile morale reprezintă prescripţii universale poate să devină baza unei explicaţii a raţionării morale care sprijină majoritatea convingerilor noastre morale uzuale (deşi ar fi greşit să citām acest din urmă fapt în sprijinul explicaţiei însăşi – căci cum am putea şti că acele convingeri morale care au fost sădite în noi prin educaţie sunt cele pe care trebuie să le aplicăm?). Un exemplu (căci nu avem spaţiu pentru altceva) ne-ar ajuta probabil să clarificăm cum poate fi făcut acest lucru. Cei mai mulţi dintre noi acceptăm principiul că este greşit în general ca oamenii să fie privaţi de libertate împotriva voinţei lor. Dacă „greşit" exprimă o prescripţie universală negativă sau o interdicţie universală, această situaţie este uşor de explicat. Căci atunci, spunând că este greşit să se facă acest lucru, noi prescriem ca el să nu fie făcut niciodată. Iar temeiul pentru care suntem gata să facem o astfel de prescripţie este acela să ne imaginăm pe noi înşine în diverse circumstanţe în care alţi oameni ar putea să dorească să ne priveze de libertate împotriva voinţei noastre şi atunci vom prescrie fără nici o ezitare că ei nu trebuie să facă asta. Există aici unele complicaţii, în ce priveşte logica, în care ar trebui să intrăm dacă ar fi să facem o analiză completă; dat nu e dificil să vedem intuitiv că cineva care e pregătit să interzică privarea involuntară de libertate în toate cazurile ipotetice în care el ar fi victima, va fi pregătit şi să fie de acord cu o interdicţie generală.

2.5. Acelaşi gen de raţionament poate fi folosit pentru a stabili excepţiile de la principiul general. În unele cazuri, dacă pacientul nu e privat de libertate, este probabil să ucidă alte persoane. Dacă ne punem noi înşine în locul acestei alte persoane, ne vom găsi

Comment [A8]: Vezi pag 20, nu ştiu ce e aia

Comment [A9]: Verific exp.

în situaţia de a fi gata să prescriem că pacientul *trebuie* privat de libertate. E o chestiune de punere în balanţă a intereselor celor două părţi: presupunând că interesul uneia dintre părţi de a nu fi ucisă este mai mare decât acela al celeilalte de a se afla în libertate, dacă ne punem pe rând în situaţia celor două părţi şi le respectăm în mod imparţial interesele, atunci vom fi de acord cu privarea de libertate a pacientului, întrucât acest lucru ar promova interesul mai mare al celeilalte persoane. Cu aceste mijloace putem construi aşadar un set de principii universale, fiecare principiu având înscrise în el excepţiile necesare pentru a acoperi toate situaţiile neprevăzute.

Comment [A10]: contingency

Sau, cel puţin, am putea face acest lucru dacă am avea o informaţie completă, puteri supraomeneşti de gândire şi un timp infinit la dispoziţie. Întrucât nu suntem atât de înzestraţi, trebuie să facem tot ceea ce ne stă în putinţă pentru a ajunge la concluziile la care ar ajunge o astfel de fiinţă înzestrată. Iată de ce, pe drept cuvânt, e necesar să separăm gândirea morală în două niveluri. Făcând cea mai bună reflecţie critică de care suntem capabili, atunci când avem răgazul necesar pentru aceasta, am putea să fim în stare să obţinem pentru noi înşine un set de principii *prima facie* generale, simple, pentru a fi folosite la nivelul intuitiv, a căror prescriere pentru anumite cazuri particulare va aproxima pe aceea pe care ar face-o o fiinţă având acele puteri supraomeneşti. Acesta este cel mai bun lucru pe care îl putem face având în vedere circumstanţele noastre omeneşti.

În termeni practici aceasta înseamnă că psihiatrii ar trebui, atunci când au timp, să se gândească la etica profesiei lor şi să încerce să decidă ce principii şi ce practici ar maximiza binele, pe ansamblu, pentru cei afectaţi de acţiunile lor. Gândind astfel, ei ar trebui să ia în considerare o largă varietate de cazuri particulare şi să gândească ce ar trebui făcut în acele situaţii pentru a face cel mai mare bine celor afectaţi. Iar apoi ar trebui să selecteze acele principii şi practici a căror acceptare generală ar aproxima cel mai bine acţiunile care ar fi făcute dacă toate cazurile ar fi supuse aceleiaşi analize detaşate. E important de subliniat că diferitele cazuri trebuie cântărite din punctul de vedere al probabilităţii producerii lor. Atunci când decidem, de pildă, dacă oamenii trebuie să poarte sau nu centuri de siguranţă când conduc automobilul, ar trebui să fim mai impresionaţi de uriaşa majoritate a cazurilor în care această măsură sporeşte şansele

Comment [A11]: mă mai gândesc la topică (pag22)

de suprvieţuire decât de o minoritate de cazuri în care acest lucru nu se întâmplă (vezi *MT* 47).

2.6. Doresc să mă ocup acum de câteva probleme particulare cu care se confruntă adeseori psihiatrii (majoritatea extrase din introducerea editorilor la volumul lui S. Bloch & P. Chodoff, *Psychiatric Ethics*, 1983, în care această lucrare a apărut prima dată) şi să întreb în ce fel li se poate aplica această metodă. Sper să observăm că distincţia dintre nivelul intuitiv de gândire, la care e adecvată poziţia absolutistă, şi nivelul critic, la care ar trebui să gândim mai degrabă într-un mod utilitarist, ne dă posibilitatea să găsim o cale de depăşire a dificultăţilor filosofice şi măcar de identificare a chestiunilor empirice, factuale, la care ar trebui să răspundem pentru a le rezolva pe cele practice.

Comment [A12]: Cam ambiguu; empiric=practic…????

Voi începe cu o problemă care ilustrează extrem de bine valoarea separării nivelurilor: problema datoriei speciale a medicului faţă de pacientul *său* (4.3). După cum am văzut, este firesc pentru un psihiatru să considere că are o datorie specială faţă de proprii săi pacienţi, de a le proteja bunăstarea – o datorie care trebuie să o surclaseze pe orice datorie pe care el ar putea-o avea faţă de public în genere. Dacă, de exemplu, el are ca pacient pe cineva despre care ştie că va lua multă bătaie de cap oricui ar fi atât de nesăbuit încât să-l angajeze, are el în acest caz vreo datorie de a dezvălui această situaţie atunci când i se cere un certificat medical? Aici, ca şi mai înainte, e evident că nu ne este de nici un folos să tratăm datoria de confidenţialitate faţă de pacient şi datoria de sinceritate faţă de angajator ca datorii de acelaşi nivel, ci ca fiind ierarhizate în ordinea priorităţii; căci poate să depindă de fiecare caz în parte care dintre datorii trebuie să aibă prioritate. Dacă pacientul este pilot de avion, iar starea sa de sănătate îl va face să piardă controlul avionului, putem considera interesul public ca suprem; dacă este funcţionar de bancă şi doar va întârzia la serviciu din când în când, putem considera că starea sa de sănătate ar trebui trecută sub tăcere. Alte exemple relevante de asemena conflicte între datoria faţă de pacient şi datoria faţă de public pot fi găsite în articolul lui Rappeport în volumul lui Bloch & Chodoff, 1983[232].

[232] Vezi S. Bloch, P. Chodoff (ed.), *Etică psihiatrică*, Asociaţia Psihiatrilor Liberi, Bucureşti, 2000 (n. trad).

La prima vedere, lucrurile par să stea ca şi cum un utilitarist, căruia i se cere să trateze interesele egale ale fiecăruia ca având aceeaşi pondere, nu poate conferi nici un loc în sistemul său datoriilor speciale sau loialităţilor faţă de oamenii aflaţi într-o relaţie specială cu el (de exemplu, un pacient). Şi acest lucru a fost transformat deseori în bază a obiecţiilor adresate utilitarismului. Dar abordarea pe două niveluri ne ajută să le combatem cu uşurinţă. La nivelul gândirii morale critice suntem ţinuţi să fim imparţiali faţă de interesele tuturor celor afectaţi de acţiunile noastre. Aşadar, la acest nivel nu va trebui să acordăm nici un avantaj special propriilor noştri pacienţi, ci pur şi simplu să întrebăm, în fiecare caz pe care îl analizăm, ce acţiune ar produce cele mai bune rezultate pentru toţi cei afectaţi, trataţi în mod imparţial. O inteligenţă supraomenească, dacă ar dispune de informaţii complete, ar putea să dea detalii, în acest fel, pentru toate cazurile care e posibil să apară. Dar dacă acestei persoane înzestrate i s-ar cere să formuleze câteva principii etice simple pentru conduita psihiatrilor, pe care aceştia ar trebui să le cultive ca pe o a doua natură a lor, este evident că ea nu le va oferi principiul unic că în fiecare caz să faci ceea ce va fi în interesul tuturor, consideraţi în mod imparţial, căci psihiatrii noştri, fiinţe muritoare, vor şti rareori ce este acesta. Este mult mai probabil ca principiul să faci tot ceea ce-ţi stă în putere pentru proprii pacienţi să figureze printre principiile recomandate de ea. De ce? Pentru că dacă psihiatrii asimilează acest principiu ca pe o a doua natură a lor, atunci este mult mai probabil ca interesele tuturor, chiar considerate în mod imparţial, să fie slujite, decât dacă psihiatrii cred că ar trebui să facă un calcul utilitarist imparţial în fiecare caz în parte. Aceasta se întâmplă deoarece relaţia dintre un psihiatru şi pacientul său, bazată pe încredere reciprocă şi confidenţialitate, are ea însăşi o imensă utilitate, iar distrugerea acestei relaţii este probabil să facă mai mult rău decât bine, cu excepţia unor situaţii extreme şi rare. Aşadar obţinem rezultatul paradoxal că un gânditor critic utilitarist va recomanda, pe temeiuri utilitariste, cultivarea unor practici care nu sunt ele însele pe faţă utilitariste, ci apelează la noţiuni precum dreptul pacientului la confidenţialitate[233].

Totuşi, acest drept la confidenţialitate nu este singurul drept care va fi înglobat între principiile unui bun psihiatru. Vor fi prezente şi alte drepturi, inclusiv dreptul publicului de a fi protejat. Toate aceste drepturi sunt importante; totuşi, uneori ele vor

[233] O etică a drepturilor este o etică de tip *deontologist* (n. trad.).

Comment [A13]: To give edge to, pag23

intra în conflict. O gândire morală uninivelară, bazată pe drepturi, este incapabilă să facă faţă unor astfel de conflicte. Cele două drepturi, al pacientului la confidenţialitate şi al publicului la protecţie, trebuie să fie respectate; dar dacă aceasta e tot ceea ce putem spune, atunci nu am spus nimic despre cazurile în care unul din aceste drepturi trebuie surclasat. În astfel de cazuri psihiatrul va trebui să gândească critic; şi ar putea obţine rezultate diferite în funcţie de severitatea impactului asupra intereselor diverselor părţi.

2.7. Să luăm acum dreptul la libertate (3.7, 4.4, 9.6, 13.6, 14.2). Aşa cum am văzut, un anume fel de interdicţie, în general, de privare forţată de libertate, este probabil să facă parte din arsenalul moral al aproape oricui, deoarece libertatea este ceva căreia toţi îi conferim o mare valoare. Din acest motiv, un bun psihiatru va fi în mod categoric potrivnic privării oricui de libertate, cu excepţia cazului când există un temei foarte puternic pentru aceasta. Şi uneori va exista un asemenea temei. Aici intervine şi dreptul publicului la protecţie. Prin urmare, aici avem de asemenea un scenariu identic. Un gânditor critic bine informat, şi anume la un nivel supraomenesc, care a luat în considerare toate cazurile posibile dintr-o perspectivă utilitaristă, ar putea ajunge la răspunsul corect în toate cazurile fără a spune ceva despre drepturi, dar dacă i s-ar cere să alcătuiască un set de principii care să fie simulate de psihiatrii muritori, principii care să-i conducă în decursul practicii lor la cea mai apropiată aproximare a soluţiei sale ideale, cu siguranţă că el va pune în partea de sus a listei asemenea principii cum e acela care protejează dreptul oamenilor la libertate. Căci a priva oamenii de libertate împotriva propriei lor voinţe produce, în mod normal, un prejudiciu atât de mare încât orice psihiatru care se prevalează cu uşurinţă de acest principiu va fi un pericol public.

Două cazuri particulare ale acestui gen de problemă cer o atenţie deosebită. Primul este acela când un psihiatru poate priva de libertate în mod justificat pe cineva *spre binele acelei persoane* (de exemplu, pentru a împiedica sinuciderea). E un fapt că, *în general*, oamenii care se sinucid nu acţionează spre binele lor (după cum rezultă din felul în care gândesc mai târziu majoritatea celor care au fost împiedicaţi să se sinucidă). Totuşi, s-ar putea ca unii sinucigaşi să facă ceea ce este cel mai bine pentru ei şi pentru ceilalţi (de exemplu, cei ce au de înfruntat o senilitate mizerabilă şi nu au prieteni apropiaţi sau rude). Aşa că şi în această situaţie dreptul la libertate trebuie cântărit în

raport cu datoria de a împiedica pacientul să îşi aducă sieşi un mare prejudiciu. Ambele sunt foarte importante şi vor fi recunoscute ca atare de psihiatrii buni; iar această recunoaştere poate fi justificată pe temeiuri utilitariste la nivelul critic. Dar la nivelul intuitiv un psihiatru ar face bine să respecte *ambele* principii fără să gândească deloc în termeni utilitarişti – până când ele vor intra în conflict; atunci ei vor trebui, probabil cu preţul unui mare chin mental, să gândească în mod critic şi să se întrebe ce anume, în acele circumstanţe particulare, duce la cel mai mare bine.

Cealaltă problemă e aceea care apare atunci când pacientul este incapabil să judece singur ce este în interesul său. Aceasta se poate întâmpla fiindcă e vorba de un copil mic sau de o persoană cu dizabilităţi mentale. Gânditorul nostru critic ideal va ajunge, fără îndoială, în unele cazuri pe care le-a examinat, la concluzia că interesele acestor oameni ar fi servite cel mai bine dacă ei ar fi trataţi fără consimţământul lor. Acestea ar fi cazurile în care pacientul e incapabil să înţeleagă faptele care compun propriul său caz şi, în particular, faptele cu privire la prognostic în caz de aplicare sau neaplicare a tratamentului. Se prea poate ca psihiatrul să fie mai capabil să pună prognosticuri de acest tip. Dar e teribil de uşor să treacă dincolo de graniţa dintre prognostic, în legătură cu care el poate pretinde autoritate, şi judecăţile de valoare privind stările viitoare posibile ale pacientului, în legătură cu care el nu poate avea aceeaşi pretenţie. Să presupunem că pacientul, fiind supus unei intervenţii chirurgicale pe creier, va deveni paşnic şi mulţumit, dar şi-ar pierde total talentul artistic; dacă nu ar fi operat, el va rămâne un artist genial, ceea ce şi vrea să fie, dar va suferi în mod mizerabil de pe urma depresiilor care se repetă şi, probabil, în cele din urmă se va sinucide, după ce va fi îmbogăţit lumea cu câteva capodopere. Un psihiatru excepţional dotat ar fi mai capabil decât pacientul să prevadă că acestea vor fi consecinţele în caz de tratament, respectiv de neaplicare a tratamentului; dar aceasta nu-i va conferi autoritatea de a surclasa preferinţa pe care o are pacientul pentru cel de-al doilea rezultat.

Privit din perspectiva celor două niveluri, tabloul devine mai clar. La nivelul intuitiv, dreptul pacientului de a hotărî pentru sine ce fel de persoană vrea să fie ne va apărea ca fiind foarte important; iar noi putem justifica la nivel critic adoptarea acestui drept arătând că în imensa majoritate a cazurilor pacienţii sunt cei mai buni judecători cu privire la ceea ce li se potriveşte cel mai bine în ultimă instanţă şi, de asemenea, că

Comment [A14]: Mintale sau mentale?

psihiatrii sunt foarte tentaţi să îşi impună autoritatea dincolo de limitele cuvenite, i.e. să treacă dincolo de limitele menţionate mai sus. Pe de altă parte, putem justifica la nivel critic adoptarea datoriei de a proteja pacienţii de consecinţele incapacităţii lor de a-şi înţelege viitoarea situaţie. În majoritatea cazurilor nu vor exista conflicte între aceste principii; dar atunci când apar, ele pot fi rezolvate numai printr-o ascensiune la nivelul critic, pentru cazul particular avut în vedere. Totuşi, există pericolul unei ascensiuni prea grăbite; căci e uşor să te convingi de existenţa unui conflict serios între principii când, în realitate, ceea ce se întâmplă este un conflict între dreptul pacientului la libertate şi propria noastră tendinţă de a ne amesteca în treburile altora (4.4).

2.8. Putem să ne ocupăm în continuare de un grup de probleme cu privire la consimţământ care se află într-o strânsă legătură cu cea pe care tocmai am analizat-o. Unul dintre drepturile pe care se pune mare preţ este dreptul de a nu fi tratat fără a avea consimţământul bine informat al pacientului. Justificarea, la nivel critic, a accentului pus pe acest drept este aceeaşi ca mai înainte: pacienţii sunt, în general, cei mai buni judecători ai propriilor interese şi interesele lor sunt în mod normal mult mai sever afectate decât cele ale oricui altcuiva, aşa că rezultatul real, din punct de vedere utilitarist, are mult mai multe şanse de realizare dacă acestui drept i se permite în mod normal să „taie” (*trump*)[234] orice considerente de utilitate care pot părea puternice în anumite cazuri particulare (metafora cu “tăiatul” vine de la R. M. Dworkin, *Taking Rights Seriously*, 1977,: xv). Dar dacă dorim să adoptăm acest drept în acest mod, ne confruntăm cu dificultatea de a trebui să spunem ce anume poate fi considerat un *consimţământ informat*. Pot oare unii oameni care nici nu au practicat psihiatria, nici nu s-au aflat efectiv în starea în care ar ajunge ei în lipsa tratamentului, să fie vreodată *pe deplin* informaţi cu privire la starea în care vor ajunge? Dacă sunt într-adevăr nebuni, pot ei să nu facă alegeri nebune chiar dacă înţeleg prognosticurile alternative? Şi acest lucru nu ar face oare ca refuzul lor de a-şi da consimţământul să nu fie pe deplin informat? Acestea sunt probleme familiare. Ceea ce va încerca să facă gânditorul nostru critic va fi să găsească nişte principii pentru a decide ce criterii ale consimţământului informat e

234 Să “taie” ca un “atu” (*trump*) la jocul de cărţi, adică în toate cazurile. (N. trad.)

probabil să ducă în majoritatea cazurilor la ceea ce este cel mai bine în condiţiile în care ele ar fi asimilate în practica psihiatriilor.

O subclasă a acestor probleme care ridică dificultăţi deosebit de mari îi afectează pe psihiatrii care au a face cu pacienţi deja izolaţi într-o instituţie de boli psihice sau în închisoare. În oricare dintre cazuri, psihiatrul se poate găsi în situaţia de a impune cu forţa pacientului tratamentul (de exemplu, terapia de aversiune sau cu medicamente psihotrope); şi s-a crezut uneori că aceasta reprezintă o oportunitate ideală de a face bine pacientului (şi, de asemenea, de a servi interesul publicului) împotriva voinţei pacientului. „Cu forţa” nu trebuie să însemne neapărat „forţă fizică”. Dacă psihiatrul spune pacientului că e probabil să iasă din spital mult mai repede dacă se supune tartamentului, aceasta nu înseamnă forţă în sensul strict aristotelic (1110a,1) de „ceea ce are originea în afara (omului), fiind astfel încât persoana care acţionează, sau (pentru a fi mai exacţi) asupra căreia se acţionează, nu contribuie la ea cu nimic”; dar este cu siguranţă presiune, despre care Aristotel discută în următoarele câteva propoziţii; pacientul este confruntat cu alternative de asemenea natură încât este foarte probabil ca el să acţioneze aşa cum vrea psihiatrul. De aceea s-a negat că oamenii aflaţi în detenţie pot să-şi dea cu sens consimţământul şi s-a susţinut în consecinţă că este întotdeauna nelegitim să li se aplice anumite tratamente (4.7, 4.[illegible]). Dar şi această doctrină poate duce la rezultate sub optime dacă îi face pe delincvenţi să lâncezească în închisoare când ei ar putea, dacă li s-ar administra medicaţia corespunzătoare, să fie lăsaţi în siguranţă afară.

Aceasta ar putea fi o consecinţă a incapacităţii de a distinge între cele două niveluri ale noastre şi, de aici, o rigiditate în aplicarea principiului ce garantează dreptul la libertatea de a alege să fii tratat sau nu. Principiul este extraordinar de important ca o protecţie împotriva abuzuilor; dacă psihiatrii îl pot încălca fără remuşcări, atunci lor nu trebuie să li se încredinţeze deţinuţi şi nici măcar pacienţi internaţi în instituţii. Dar pentru a determina limitele principiului, ceea ce se cere nu e o cazuistică bogată cu privire la înţelesul precis al cuvântului „consimţământ”, ci un set de reguli practice a căror adoptare generală ar duce la luarea celor mai bune decizii pe ansamblu.

O astfel de regulă ar fi să se insiste asupra separării deciziilor cu privire la detenţie sau la eliberare de cele cu privire la tratament (4.6). În cazul deţinuţilor, deciziile cu privire la arest vor fi lăsate în seama judecătorilor, iar deciziile cu privire la eliberare,

autorităţilor civile; deciziile cu privire la tratament vor fi de competenţa psihiatrului care, de aceea, va putea să spună deţinuţilor doar că şi-ar putea îmbunătăţi condiţia până la a face autorităţile să îi elibereze şi nu că el (psihiatrul) îi va elibera dacă vor urma cu succes tratamentul. Cu siguranţă orice amestecare a rolurilor de judecător şi de medic este foarte probabil să aibă consecinţe rele; căci o decizie în legătură cu tratamentul medical necesită o obsevare atentă a pacientului pe o anumită perioadă, ceea ce tribunalul nu poate face; în timp ce sentinţa unui tribunal are ca scop o raportare consecventă şi nepărtinitoare cu privire la diferiţii delicvenţi şi, în subsidiar, protecţia publicului, psihiatrul nu are nici experienţa, nici expertiza şi nici măcar habitudinile mentale cerute de rolul de judecător. Gândirea critică sănătoasă va insista probabil pe o astfel de separare a rolurilor şi în acest fel va preveni multe abuzuri. Dar fie că lucrurile stau aşa, fie că nu, chestiunea generală rămâne: *ce* drepturi trebuie prinse în *ce* reguli, aceasta e ceva ce ar trebui decis în lumina consecinţelor faptului de a fi făcut din anumite drepturi reguli şi nu din altele.

2.9. În final, am putea lua în considerare o problemă înrudită: cum putem decide care stări sunt boli mintale şi care sunt doar devieri de la normele sociale sau politice acceptate în mod curent (3.6, 4.5). Aceasta este problema ridicată de abuzuurile politice din psihiatrie în Uniunea Sovietică. De exemplu, este homosexualitatea o boală şi, dacă este, este şi „revizionismul” o boală? Unde tragem linia? Termenul „boală” este mai presus de boală un bilet de intrare pentru ceea ce a fost numit „rolul bolnavului”. El este un termen evaluativ care presupune că persoana care are boala trebuie, celelalte lucruri rămânând neschimbate, să fie tratată pentru a se vindeca. Dacă vom clasifica homosexualitatea sau „revizionismul” ca boli, ceea ce vom face va fi să subscriem la o asemenea evaluare. Aşadar nu ne este de nici un folos să sperăm ca prin simpla analiză conceptuală să rezolvăm problema dacă homosexualitatea este o boală. O vom numi boală dacă aprobăm tratarea homosexualilor pentru a-i vindeca de homosexualitate (dacă aşa ceva e posibil); şi vom proceda în acelaşi fel cu “revizionismul”. Decizia crucială, aşadar, este dacă aprobăm acest lucru. Şi aceasta va depinde de faptul dacă aprobarea şi, prin urmare, aplicarea tratamentului pentru vindecarea homosexualităţii va fi, pe ansamblu, spre binele homosexualilor şi al celorlalţi. Supunându-ne noi înşine pentru moment tratamentului voluntar, s-ar părea că gândirea morală critică sănătoasă ar ajunge

la următorul principiu: dacă pacientul nu doreşte să fie homosexual şi solicită tratamentul pentru că doreşte să întreţină relaţii sexuale cu persoane de sex opus, ar trebui să i se dea ceea ce doreşte; pe de altă parte, dacă doreşte să nu fie homosexual doar din cauza stigmatului social şi a amenzilor legale ataşate homosexualităţii, ar fi mai bine, dacă am putea, să îndepărtăm stigmatul şi amenzile. Temeiul pentru care gândirea critică ar ajunge la această concluzie este acela că, în primul caz, interesele pacientului şi ale celorlalţi sunt promovate prin "vindecare", în timp ce în al doilea caz ele ar fi mai bine promovate de îndepărtarea nevoii de a fi vindecat. Dacă situaţia este astfel clarificată, devine mai puţin important dacă numim această stare "boală" sau altfel.

Dar dacă se pune în discuţie un tratament *constrângător* pentru homosexualitate sau „revizionism", dreptul la libertate devine din nou de primă importanţă. Deoarece a face ceva cuiva fără consimţământul acestuia este ceva ce nimeni nu doreşte (aceasta e o tautologie); acest lucru este în sine rău; el ar putea fi justificat numai prin mari câştiguri în contrapartidă (de exemplu, ca mai sus, protejarea publicului în faţa unor bolnavi mental periculoşi). E greu de văzut care ar putea fi aceste câştiguri în cele două cazuri pe care le discutăm acum. În ambele cazuri binele general ar fi numai mai bine promovat prin îndepărtarea instituţiilor politice care fac din „revizionism" ceva ce autorităţile se simt tentate să suprime, sau prin îndepărtarea obişnuinţelor de gândire care îi fac pe oameni să vrea să persecute homosexualii. Ar fi mai bine pentru toată lumea dacă s-ar întâmpla acest lucru.

Probabil am făcut destul pentru a indica în general cum pot fi abordate problemele de acest fel. În toate cazurile ceea ce trebuie să facem este să găsim un set de principii valabile a căror acceptare generală şi inculcare în obiceiurile de gândire ale psihiatrilor îi vor conduce să facă ceea ce este mai bine pentru pacienţii lor şi pentru ceilalţi. Pe parcursul vieţii lor profesionale obişnuite nu e nevoie ca ei să gândească precum nişte utilitarişti; ei pot rămâne fideli unor principii exprimate în termeni de drepturi şi datorii şi pot, dacă fac aceasta, să atingă mai uşor scopurile pe care le-ar prescrie un utilitarist omniscient decât dacă ar face ei înşişi calcule utilitariste. Dar dacă asta este tot ceea ce fac ei, gândirea le este încă defectuoasă; pentru că, în primul rând, este o problemă de gândire *care* trebuie să fie aceste principii; şi, în al doilea rând, trebuie să ştim ce să facem atunci când ele intră în conflict într-un caz particular. Iar reflecţia cu privire la

Comment [A16]: De reformulat

Comment [A17]: Vezi cum trad habits of thincking. De ervizuit în tot tezxtul

amândouă aceste întrebări va fi cel mai bine direcţionată dacă va avea ca ţintă binele celor afectaţi de aplicarea principiilor.

Traducere de Suzana Csizsek

IV. ANEXE

Dezvoltarea filosofiei morale a lui Hare

2.1. Într-o conversaţie cu Hare de acum câţiva ani, după ce am făcut observaţia că mai mult de 200 de studenţi post-universitari scriau dizertaţii doctorale despre filosofia sa morală, el mi-a răspuns glumeţ că asta nu-l surprinde deloc, deoarce de mult se gândeşte la sine însuşi ca la „o mătuşă Sally[235] favorită din iarmarocul filosofiei". Mi-am amintit de această observaţie atunci când mi s-a cerut să scriu un articol cu titlul de mai sus. E adevărat fără doar şi poate că puţini filosofi în viaţă au atras mai multe comentarii critice decât el. Timp de o generaţie, filosofii analitici ai moralei din Marea Britanie şi America au tins să-şi formuleze propriile opinii, prin acţiune şi reacţiune, în raport cu opiniile sale. Ca răspuns la toate acestea, dezvoltarea filosofiei lui Hare nu a fost atât o istorie a schimbării sau acumulării, cât una a definirii şi apărării. Să defineşti o poziţie unică cu atâta claritate, să aderi la ea cu atâta consistenţă şi să o aperi împotriva tuturor cu atâta abilitate şi agilitate, aşa cum a făcut Hare, mi se pare o realizare remarcabilă, orice standard am lua. În măsura în care mi-o va permite spaţiul extrem de restrâns, voi încerca să transmit unele impresii cu privire la această realizare.

Atunci când Hare a început să se ocupe de filosofia morală, emotivismul era în ascensiune. El a adoptat teza centrală a acestuia, anume că limbajul moral este în fond nedescriptiv în ceea ce priveşte înţelesul său. Stevenson, exponentul cel mai sârguincios al emotivismului, a spus că el a derivat această teză din observarea discuţiilor etice cotidiene (1944: 13; despre emotivism, vezi Hudson, 1983: 107 – 54 şi Hudson, 1980: 105 – 24) iar Hare a considerat şi el modul obişnuit în care vorbesc oamenii despre ceea ce trebuie să facă (H 1968: 436 – 7) drept sursă şi test al filosofiei sale morale. Ca şi pe emotivişti, pe Hare l-au interesat două trăsături ale discursului moral obişnuit, anume

W. D. Hudson, *The Development of Hare's Moral Philosophy*, în D. Seanor, N. Fotion (eds), *Hare and Critics*, Clarendon Press, Oxford, 1988, chap. 2.

[235] Deoarece am descoperit recent că numai unul din treizeci de studenţi din anul al treilea ştia ce este – sau a fost - o „mătuşă Sally", ar fi mai bine să citez definiţia lui Brewer a acestei expresii: „Un joc în care se

legăturile pe care le au judecătile morale cu *acţiunile* pe care sunt menite în mod normal să le îndrume, respectiv cu *temeiurile* care sunt oferite în mod normal pentru ele. Dar Hare a fost nesatisfăcut de interpretarea dată acestor legături de către emotivişti. Aceia (Stevenson, 1944: 31) care au subscris la o teorie psihologică a înţelesului făceau în mod explicit o confuzie între temeiurile oferite pentru judecăţile morale şi cauzele activităţilor ce rezultă; iar aceia (e.g. A. J. Ayer şi Rudolf Carnap) care acceptau teoria verificaţionistă a înţelesului mai mult eliminau decât explicau nevoia de temeiuri, asemănând judecăţile morale cu exclamaţiile sau imperativele. Hare (1968: 437; cf. Hudson, 1983: 54 – 63, 160 – 4) a considerat că greşeala de bază a emotivismului este aceea de a identifica înţelesul limbajului moral cu forţa lui perlocuţionară, mai degrabă decât cu cea ilocuţionară. El şi-a propus să ofere o interpretare mai adecvată a modului în care judecăţile morale sunt legate de acţiuni şi de temeiuri, elaborarând „un tip raţionalist de nondescriptivism”.[236]

2.2. Explicaţia dată de Hare legăturii dintre judecăţile morale şi *acţiuni* este, pe scurt, următoarea: judecăţile morale, în utilizările lor principale şi tipice, sunt prescriptive şi, dacă o judecată este prescriptivă, atunci subscriind la ea cu înţelegere şi sinceritate vom subscrie cu necesitate şi la un imperativ pe care ea îl antrenează (*entail*) (*LM* 171 – 2). Aceasta a înţeles el prin prescriptivitate. Criticii au ridicat două tipuri de obiecţii care ne vin imediat în minte. Una este pur şi simplu că limbajul moral are uneori un înţeles descriptiv (cf. oricărui descriptivist). De exemplu, într-o comunitate în care există acordul general că oamenii sunt buni în măsura în care spun adevărul etc., ar fi cu putinţă, în împrejurări potrivite, să prezicem că o persoană va spune adevărul doar spunând că aceasta este un om bun – şi asta fie că aprobăm persoana pentru că spune adevărul, fie că nu. Hare (*LM* 111 – 26) admite acest lucru de la bun început, dar insistă asupra faptului că înţelesul prescriptiv sau evaluativ al unor cuvinte precum „bine” este logic primar în sensul că rămâne constant şi poate fi utilizat pentru schimbarea oricăror înţelesuri descriptive pe care astfel de cuvinte le-ar fi putut dobândi.

Cealaltă obiecţie (Warnock, 1974: 457 şi 1971*a*: 282) atrage atenţia asupra marii varietăţi de utilizări pe care le poate avea limbajul moral – a sfătui, a incita, a implora, a

aruncă cu beţe sau bucăţi de lemn într-un cap de lemn (de femeie) montat pe un stâlp, scopul fiind de a nimeri nasul figurii sau de a sparge pipa înfiptă în gura ei”.

[236] Hare a dat această descriere în prelegerile lui introductive. Despre prescriptivismul său, vezi Hudson, 1983: 155 – 248, 399 – 430 şi Hudson, 1980: 185 – 98.

porunci, a condamna, a deplânge, a hotărî, a mărturisi, a iniţia etc. Criticii lui Hare cred că este implauzibil să presupunem că în fiecare instanţă particulară a tuturor acestor utilizări diferite trebuie să fie antrenat (*entailed*) un imperativ. Dacă e corectă opinia lui Wittgenstein că graniţele conceptelor noastre nu pot fi strict circumscrise (1958: 25), atunci trebuie să fie ceva adevărat în aceasta; dar el însuşi a recunoscut că, pentru a evita confuzia filosofică, este uneori necesar să trasezi graniţele limbajului mai ferm decât sunt ele trasate în utilizarea obişnuită (Wittgenstein, 1974*a*: Partea a II-a, §35). Dacă acest lucru este permis, atunci Hare (1968: 438) este îndreptăţit – în absenţa unor dovezi constrângătoare contrare – să susţină, aşa cum şi face, că toate utilizările enumerate mai sus sunt, în cazurile „tipice şi principale”, specii ale genului prescriere. În împrejurări normale ar suna, într-adevăr, nefiresc să spui „Te sfătuiesc să faci X, dar n-o face!”, „Te deplâng dacă faci X, dar fă-o!”, etc.

Explicaţia dată de Hare legăturii dintre judecăţile morale şi *temeiuri (reasons)* este, pe scurt, următoarea: atunci când oferim orice enunţ despre un fapt non-moral ca temei pentru o judecată morală, noi presupunem un principiu moral universal (*FR* 21f.). De exemplu, dacă dăm drept temei pentru care X trebuie să fie făcut faptul că X este îndeplinirea unei promisiuni, prin aceasta presupunem faptul că toate actele care îndeplinesc promisiuni trebuie, *ceteris paribus,* să fie făcute. Din înţelesul obişnuit al cuvântului „temei” decurge fără îndoială faptul că unui temei trebuie să-i rămânem fideli în mod consistent. Dar, conform lui Hare (H 1955*a*: 302), un temei moral înseamnă mai mult decât atât. Din înţelesul obişnuit al cuvântului „moral” decurge că un temei moral nu trebuie să conţină nici o referinţă la vreun individ particular. Aceasta înţelege el prin universalizabilitate. De exemplu, faptul că această femeie este individul particular Mary Smith nu poate fi un temei moral pentru care John Smith trebuie să-şi ajute mama, oricât de consistent i se cere să facă asta; dar faptul că relaţia lui John cu Mary Smith este o instanţă a relaţiei dintre un agent şi persoana care i-a dat naştere şi l-a crescut poate fi conceput ca un temei moral pentru care el trebuie s-o ajute pe Mary Smith. Şi aici ne vin repede în minte două critici care i-au fost adresate lui Hare pe această temă.

Una (MacIntyre, 1957:332-3) este aceea că a importat un principiu *moral* – anume că trebuie să fim imparţiali în judecăţile noastre morale – în ceea ce se presupune a fi o analiză *logică* a înţelesului limbajului moral. Dar această critică este

nefundamentată. Hare (*FR* 30) subliniază foarte clar faptul indiscutabil că noi nu am considera în mod normal faptul că cineva este un individ particular numit Mary Smith (sau oricum altfel) – în absenţa oricărei descrieri în termeni mai generali – ca un temei moral pentru care altcineva ar trebui să-l ajute pe acel individ. Cealaltă critică (MacIntyre, 1957:332-3 şi Winch, 1965:196-214) este că Hare a trecut cu vederea particularitatea unor situaţii în care trebuie să facem judecăţi morale. Se susţine – ca să luăm câteva exemple familiare – că dacă am fi în pielea celebrului discipol al lui Sartre care era sfâşiat sufleteşte între a avea grijă de mama sa şi a pleca la război, sau în pielea căpitanului Vere al lui Melville care trebuia să decidă dacă să-l condamne la moarte pe Billy Bud sau nu, am putea face foarte bine o judecată pe care n-am dori să o vedem universalizată dar despre care nimeni n-ar putea nega că este o judecată morală. Cred că Hare (*FR* 38-9) scapă cu succes de această critică diferenţiind între distincţia dintre ´universal' şi ´particular', respectiv aceea dintre ´general' şi ´specific'. El arată că un temei moral pentru o acţiune într-o situaţie dată poate fi presupus ca fiind atât de specific încât să fie nu numai improbabil, ci chiar fals ca vreo altă situaţie reală să-l instanţieze; şi totuşi acel temei poate fi universalizabil într-un sens ipotetic – el s-ar aplica la oricare altă situaţie similară sub aspectele relevante dacă ar exista vreuna.

Punând laolaltă aceste două caracteristici definitorii, prescriptivitatea şi universalizabilitatea, Hare (*FR* 123) ajunge la următoarea elucidare a genului de întrebare pe care o pun oamenii obişnuiţi atunci când se întreabă, într-un sens care ar putea fi numit în mod firesc moral, ce trebuie să facem. Orice răspuns acceptabil la această întrebare va trebui să fie astfel încât ei să fie gata să acţioneze în conformitate cu acesta (prescriptivitate) în toate circumstanţele similare, oricine ar juca diferitele roluri în respectivele situaţii (universalizabilitate). Universalizabilitatea ne cere să mergem „pe la fiecare dintre părţile afectate… acordând o pondere egală intereselor tuturor…"; iar prescriptivitatea ne cere să ne întrebăm „Cât de mult doresc eu (în măsura în care mă imaginez pe rând în locul fiecărui om) să am aceasta sau să evit aceea?", unde „aceasta" şi „aceea" se referă la ceea ce implică a acţiona din acele poziţii. Prin acest exerciţiu de imaginaţie suntem capabili să comparăm satisfacţia cumulată a părţilor afectate dacă înfăptuim orice acţiune dată, cu satisfacţia lor cumulată dacă am înfăptui oricare dintre acţiunile alternative conceptibile. Aceste remarci scot în evidenţă celelalte trei

„ingrediente necesare” (*FR* 92-3, 97) ale gândirii morale, care sunt, după părerea lui Hare, un exerciţiu de imaginaţie, un apel la interese sau înclinaţii şi o cercetare a faptelor relevante şi disponibile. În măsura în care universalizabilitatea cere luarea în considerare a *tuturor părţilor afectate*, iar prescriptivitatea cere luarea în considerare a ceea ce *fiecare doreşte,* putem vedea de ce susţine Hare că analiza pe care el o face gândirii morale furnizează „un fundament formal pentru utilitarism” (*FR* 123). El nu ne propune, ca să zicem aşa, utilitarismul ca versiune a jocului de limbaj moral pe care oamenii obişnuiţi ar trebui să-l adopte, ci doar clarifică regulile pe care le consideră implicite în jocul pe care, în opinia lui, ei îl joacă deja – poate pentru a-i ajuta să îl joace mai eficient.

Pe lângă criticile formulate la adresa prescriptivităţii şi universalizabilităţii pe care le-am menţionat deja, cel puţin alte două critici au mai fost aduse concepţiei lui Hare cu privire la gândirea morală. Una (Williams, 1973:99, 116-17; cf. Hudson, 1983:392-9) îl acuză că presupune în mod fals că toate satisfacţiile sunt de acelaşi gen. Nu este oare clar că satisfacţia găsită, de exemplu, în relaţiile familiale afectuoase este diferită de cea procurată prin satisfacerea poftelor animalice; sau că satisfacţia resimţită atunci când faci ceea ce consideri sincer că este de datoria ta e diferită de cea pe care o poate aduce prosperitatea materială? Dacă răspunsul e afirmativ, atunci cum pot fi puse laolaltă aceste satisfacţii şi cântărite una în raport cu cealaltă? În fapt, replica lui Hare (*MT* 179, cf Hudson, 1983:413-15) este dublă. Un lucru pe care el îl spune este că, în pofida unor atari diferenţe este posibil să *preferi* o anumită cantitate dintr-un gen de satisfacţie unei anumite cantităţi din alt gen. Odată făcut turul tuturor părţilor afectate, singura întrebare la care trebuie să răspundem este: cât de mult *preferăm* – i.e., cât de mult suntem gata să *prescriem* – satisfacţia cumulată a preferinţelor anumitor oameni în raport cu a altora, plasându-ne imaginativ în pielea tuturor? Critica pe care o discutăm acum poate fi făcută cu cea mai mare vehemenţă atunci când stisfacţia avută în vedere este aceea regăsită în îndeplinirea a ceea ce crezi că este propria ta datorie. Poate fi aceasta cântărită comparativ cu orice alt gen de satisfacţie? Să presupunem că un doctor, care crede că este greşit din punct de vedere moral să faci avorturi, trebuie să decidă dacă să execute sau nu un avort pentru o femeie care este îngrijorată de faptul că standardul său de viaţă va scădea dacă va avea un copil. Făcând turul tuturor părţilor afectate, ar trebui oare ca doctorul să pună într-unul din talgerele balanţei satisfacţia pe care el o trăieşte prin

abţinerea de la face ceea ce crede că este greşit moral, iar în celălalt să pună satisfacţia pe care o găseşte femeia în faptul de a fi eliberată de neliniştile sale materiale, ca şi cum ar fi vorba de acelaşi gen de marfă? A răspunde că da, continuă critica, înseamnă a-i cere să ignore semnificaţia pe care o au consideraţiile morale în chiar actul de a încerca să iei o decizie morală – şi cu siguranţă că aceasta e o cerinţă incoerentă, dacă nu chiar auto-contradictorie! Replica lui Hare, dacă îl înţeleg eu corect, este că această critică însăşi este incoerentă sau auto-contradictorie. Căci o metodă de a decide ce trebuie făcut care se bazează pe asumpţia că ceea ce trebuie făcut e deja cunoscut este, pentru a nu spune mai mult, una care se face singură de râs. La prima vedere, această replică pare să ignore faptul că adeseori trebuie să facem judecăţi morale în situaţii în care deja ne-am hotărât cu privire la corectitudinea sau incorectitudinea anumitor cursuri ale acţiunilor. Hare[237] poate să se apere în acest punct doar invocând distincţia între ceea ce el numeşte gândire morală „critică", respectiv „intuitivă", iar la această distincţie vom reveni într-un moment sau două.

Cealaltă critică (Robinson, 1982; cf. Hudson, 1983, [illegible]5-9) pe care o am în minte este aceea că elucidarea de către Hare a gândirii morale îl arată ca fiind el însuşi un naturalist sau un descriptivist. După cineva precum Dna. Foot, care este indiscutabil naturalistă sau descriptivistă, a spune că un act X trebuie făcut înseamnă, sau implică, faptul că el va satisface anumite vreri (*wants*) (i.e. dorinţe (*desires*)). Prin urmare, dacă (i) înţelegem logica conceptelor morale (i.e. ce înseamnă „trebuie") şi (ii) subscriem la enunţul că X va satisface amintitele vreri, e necesar să deducem (logic) că X trebuie făcut. Ei bine, nu este oare Hare de aceeaşi părere? Nu spune oare el, în fapt, că dacă (i) înţelegem logica conceptelor morale şi (ii) subscriem la enunţul că, dintre toate actele conceptibile în situaţia dată, X este singurul care va maximiza satisfacţiile în rândul părţilor afectate, atunci nu putem (logic) să ne abţinem de la a spune că X trebuie făcut? În lectura mea, Hare (*MT* 218-26) se apără împotriva acestei critici atrăgând atenţia asupra a ceea ce el consideră a fi o diferenţă crucială. În interpretarea pe care o dă dna. Foot gândirii morale, a explicita acele lucruri care vor satisface dorinţele pe care le au toţi oamenii înseamnă a ajunge la o descriere; după interpretarea lui Hare, a explicita ceea ce va maximiza satisfacerea preferinţelor în rândul părţilor afectate înseamnă – deoarece a

[237] Cf. *MT* 179: „… a ajunge la o convingere morală prin gândire *critică*" (italicele mele)

prefera ceva înseamnă a fi dispus să-l prescrii – a ajunge la o prescripţie cumulativă. Aşa stând lucrurile, judecata morală la care ajungem pe această cale nu este nici descriptivă (în sensul că înţelesul său i-ar determina condiţiile de adevăr), nici naturalistă (în sensul că ar fi derivată dintr-un enunţ factual).

2.3. După părerea lui Hare (*LM* 56-78), fiecare dintre noi suntem liberi să facem propriile noastre decizii de principiu. Putem propune orice enunţ factual non-moral ca temei posibil pentru o judecată morală. Tot ceea ce trebuie să facem pentru a determina dacă îl putem accepta sau nu ca temei real este să testăm dacă suntem gata sau nu să acceptăm implicaţiile prescrierii şi universalizării lui consistente. Unii critici (Warnock, 1974:469) au obiectat că aceasta face din gândirea morală o glumă. Prescrierea şi universalizarea consistentă nu sunt suficiente; este conceptibil ca nebunii şi criminalii să se conformeze acestor criterii şi să ajungă să prefere îndeplinirea propriilor intenţii nebuneşti sau rele mai degrabă decât evitarea suferinţei pe care o vor cauza acestea din urmă. Astfel, Hare este acuzat că, în spaţiul moralităţii, el ne lasă liberi nu numai să luăm propriile noastre hotărâri, dar şi să ne fabricăm propriile [illegible]; să decidem pentru noi înşine nu numai ce trebuie sau nu trebuie făcut, dar şi ce constituie un temei suficient pentru asta. Iar aşa ceva, se spune apoi, nu mai este raţionalitate, ci negaţia ei. Ce cred, atunci, aceşti critici, că a lăsat Hare pe dinafară? Există cel puţin cinci răspunsuri la această întrebare. Voi spune pe scurt care sunt ele şi cum se apără Hare împotriva fiecăruia, pe rând.

Unul (Foot 1958:83-104; cf. Hudson, 1983:314-24 şi Hudson, 1980: 164-60) este aceea că a omis orice referire la vrerile umane (*human wants*). Principalul argument pe care se bazează această critică este că un agent are un temei pentru acţiune dacă şi numai dacă i se arată că acesta reprezintă calea către ceea ce el vrea (*wants*) (Foot, 1958:102). Despre multe vreri – spune argumentul – are sens să întrebi de ce sunt vrute; dar despre unele – e.g. eliberarea de plictiseală, de singurătate, de vătămarea fizică etc. – nu are sens. Se spune că temeiurile pentru care trebuie sau nu trebuie să facem ceva sunt doar logic constrângătoare, şi aceasta în măsura în care sunt bazate pe aceste vreri ultime. Replica lui Hare (1963*b*: 115-34) la acest gen de critică – dacă o înţeleg corect – este următoarea. Lucrurile sunt vrute, sau gândite ca bune, deoarece ele au ceea ce s-a numit „caracteristici ale dezirabilităţii” (*desirability characterizations*). Acestei expresii i se pot

da două sensuri. O caracteristică a dezirabilitatăţii poate fi (i) ceva despre un obiect (e.g. faptul că are gust dulce) care face pe cineva să-l dorească, sau (ii) ceva despre el (e.g. faptul că se spune despre el că este plăcut) care implică faptul că vorbitorul îl doreşte. Echivocaţia acestor două sensuri conduce la concluzia eronată că deoarece există numai câteva *cuvinte* care sunt caracteristici ale dezirabilităţii în sensul (ii), e necesar să existe numai câteva *lucruri* care pot fi obiecte ale caracteristicilor dezirabilităţii în sensul (i).

Un al doilea lucru pe care Hare este uneori acuzat că îl ignoră (Anscombe, 1958: 18-9 şi Geach, 1977:16) este reprezentat de nevoile umane. Există vreun temei mai bun pentru a considera că judecăţile morale sunt întemeiate logic mai degrabă în nevoi (*needs*) decât în vreri (*wants*)? Nevoile sunt cu siguranţă diferite de vreri. Are sens să spunem că vrem ceva – dar nu că avem nevoie de ceva - de dragul lui însuşi: întrebarea „În vederea a ce îl vrei?” poate fi lămurită prin răspunsul: „În vederea a nimic. Pur şi simplu îl vreau”; dar ce ne-am face cu cineva care ne-ar spune că are nevoie de ceva, dar nu are nevoie de el în vederea a altceva? Atunci, s-ar putea oare argumenta împotriva lui Hare că, tot aşa cum avem temeiuri să facem ceea ce ne spune doctorul pentru că aceasta ne va satisface nevoia de sănătate, avem şi bune temeiuri să fim fideli judecăţilor morale în măsura în care ele ne vor satisface nevoile de „înflorire umană”. Încă o dată, apărarea lui Hare (1963*b*: 129-133) se bazează pe distincţia dintre ceea ce este adevărat despre cuvinte şi, respectiv, despre lucruri. În anumite contexte ar fi ciudat ca eu să spun că am nevoie de un lucru dar nu cred că este bun. În astfel de cazuri cuvântul „bun” este legat logic de cuvântul „nevoie”. Dar din ele nu decurge că „bun” este legat logic de anumite lucruri considerate în general a fi nevoi.

Un al treilea lucru (Geach, 1977:1-19 şi MacIntyre, 1981: 19-20) pe care Hare e criticat că l-a lăsat pe dinafară este adevăratul scop al omului – adică natura sau funcţia (*telos*) lui. Acest atac neo-aristotelic se bazează în mod fundamental pe susţinerea că termenii evaluativi pe care îi folosim atunci când facem judecăţi morale sunt, în înţelesul lor primar, mai degrabă atributivi decât predicativi (Geach, 1956; Hampshire, 1971; cf. Hudson 1983:333-71). Cu alte cuvinte, ceea ce se înţelege, de exemplu, prin caracter *bun*, acţiune *dreaptă*, modul în care *trebuie* să trăim etc. nu poate fi priceput până când nu ştim ce *sunt* agenţii umani sau *pentru ce* sunt ei – la fel cum înţelesul sintagmei „un cuţit bun” nu i-ar fi clar nimănui dacă n-ar şti că un cuţit este un instrument pentru tăiat. Un răspuns

evident la această critică este că utilizatorii limbajului nu sunt în nici un caz de acord asupra scopului pentru care există oamenii în aceeaşi măsură în care sunt de acord asupra scopului pentru care există cuţitele. Totuşi, critica poate fi formulată mai departe doar în termenii unor opinii despre natura şi funcţia omului. Judecata morală, se spune (MacIntyre, 1981:50-1), presupune opinii de trei genuri: anume despre (i) om aşa cum se întâmplă să fie, (ii) om aşa cum ar fi dacă şi-ar realiza *telos*-ul şi (iii) ceea ce e necesar să fie făcut în condiţiile în care orice agent dat e să treacă de la ceea ce este el (cf. (i)) la ceea ce el ar putea fi (cf. (ii)). Judecăţile morale sunt opinii de al treilea gen, dar semnificaţia lor parazitează opiniile de al doilea gen. Dacă oamenii încetează să aibă vreo opinie despre funcţia şi natura adevărată a omului, baza moralităţii lor se prăbuşeşte.

În replică, Hare (1957:110-11) spune că această critică ar confunda ceea ce oamenii *pot* face cu ceea ce ei *trebuie* să facă. Anumite opinii despre natura adevărată sau funcţia omului – e.g. că ea este raţională sau socială – par compatibile cu punctul de vedere că ea poate fi împlinită în acte pe care majoritatea oamenilor le priveşte ca fiind rele, nu mai puţin decât în acte pe care cei mai mulţi oameni le consideră ca fiind bune. Astfel de opinii sunt, prin urmare, de puţin folos din punct de vedere moral. Dar alte opinii teleologice – cel mai evident e cazul celor religioase sau politice – presupun în mod evident că tot ceea ce împlineşte scopul adevărat al omului aşa cum îl concep ele trebuie să fie bun şi nu rău. Un creştin, de exemplu, ar susţine că orice împlineşte adevăratul scop al omului de a-l glorifica pe Dumnezeu şi a-l mulţumi întru eternitate e necesar să fie moralmente bun; exact cum ar susţine un marxist că e necesar să fie orice l-ar ajuta să înfăptuiască dictatura proletariatului. Hare este îndreptăţit să răspundă, cum o şi face de fapt (H 1957:106-11), că tot ce demonstrează aceasta este că asemenea opinii teleologice, deşi pot părea categoric constative, sunt în realitate şi comisive prin forţa lor ilocuţionară.[238]

Unii neo-aristotelicieni (Geach, 1977:16) ne recomandă să încetăm să ne gândim la natura precisă a *telos*-ului omului şi să ne concentrăm doar asupra faptului că virtuţile cardinale ale dreptăţii, înţelepciunii practice (*prudence*), stăpânirii de sine (*self-control*) şi curajului sunt condiţii necesare ale succesului în „orice întreprindere valoroasă, la scară mare". Împotriva acestei manevre, două obiecţii par atât de auto-evidente încât cu greu

[238] Folosesc „constativ" (*constative*) şi „comisiv" (*commisive*) în acelaşi sens ca J.L. Austin (1962:235).

mai necesită să fie enunţate. Una este că ea reduce moralitatea doar la oportunitate (*expediency*). Alta, că presupune tacit în premise ceea ce demonstrează (*begs the question*) prin folosirea cuvântului „valoros". În orice moralitate teleologică opiniile cuiva despre natura particulară a *telos*-ului omului determină cu necesitate ce este corect sau greşit; şi astfel pentru orice neo-aristotelician este auto-ruinător să creadă că putem evita întrebarea ce este acest *telos*.

O a patra categorie de lucruri (Philips şi Mounce, 1965:308-19; Winch, 1972; Beardsmore, 1969; Norman 1971; cf. Hudson, 1983: 371-82 şi Hudson, 1980:160-8) pe care Hare este acuzat că le-a lăsat pe dinafară este cea a normelor publice. Prin acestea din urmă se înţelege acele judecăţi general acceptate despre ceea ce trebuie sau nu trebuie făcut în anumite genuri de situaţii. Cei ce avasează această critică gândesc raţionalitatea ca esenţialmente socială (Winch, 1960: 241). Ei susţin că temeiul pentru o judecată morală nu poate fi fundamentat doar în deciziile de principiu ale unui individ, deoarece aceasta ar lăsa fără răspuns întrebarea de ce a luat el acele decizii. Acest temei – dacă e să fie inteligibil – va trebui să se refere la anumite „caracteristici ale dezirabilităţii" general acceptate care să ne prezinte acel temei ca fiind, zicând aşa, nu care merită decizia (*decision-worthy*) (Winch, 1960:235). În sprijinul acestei direcţii critice este citat faimosul dicton al lui Wittgenstein (1976b: Partea I, §242) – dacă este ca limbajul să fie un mijloc de comunicare e necesar să existe acord nu doar în definiţii, ci şi în judecăţi. În moralitate un act e numit uneori obligatoriu pentru că este curajos, onest, generos etc. Astfel de expresii sunt descriptive, dar ele încapsulează totodată aprobarea publică a actelor care se conformează descrierii. Privite ca atare, s-ar putea spune (Norman 1971:67) – contrar opiniei lui Hare – că ele sunt, în judecata morală, mai fundamentale logic decât sunt cuvintele pur evaluative precum „bun", „corect", „trebuie". Înţelesul ultimelor e considerat parazitar pe aceste cuvinte descriptiv-evaluative. Chiar dacă o astfel de critică implică faptul că nevoia de „caracteristici ale dezirabilităţii" merge la infinit, aceşti critici nu şovăie (Norman, 1971:65).

Apărându-se, Hare (*MT* 70) ne previne să nu ne lăsăm înşelaţi de dictonul lui Wittgestein. El insistă că doi oameni pot folosi, amândoi, cuvinte precum „corect" în acelaşi sens şi totuşi să fie într-un dezacord fundamental în privinţa proprietăţilor acţiunilor care le fac pe acestea corecte. Este, crede el, o greşeală să presupui că, încă

înainte de a putea fi folosite pentru comunicare, cuvintele ar trebui să aibă criterii de aplicare comun acceptate. Oricine crede că nu este aşa este sfătuit să testeze acest lucru cu „Nu fă aceasta!”, al cărei înţeles este în mod clar cunoscut anterior oricărei bănuieli cu privire la acţiunea – sau chiar genul de acţiune – care e interzisă prin ea. Merită să amintim că Wittgenstein (Hallett, 1977:304-5) însuşi nu şi-a privit remarca citată ca aplicându-se cuvintelor „frumos” sau „urât” – o observaţie care sugerează că e posibil ca el să fi gândit că ea nu se aplică nici la termeni morali precum „corect” etc.

A cincea categorie de lucruri (Searle, 1964:43-58, 1969:188-98; Gewirth, 1978; cf. Hudson, 1983:265-94) pe care Hare este acuzat că le-a trecut sub tăcere este cea a faptelor instituţionale. Faptul că A a promis să facă X se spune că este un fapt instituţional, pe când faptul că A a spus „am promis să fac X” este doar un fapt brut (*brute fact*). Faptele instituţionale nu există în afara sistemelor de reguli constitutive care crează noi forme de comportament – e.g. şah-matul în şah. Regulile pentru utilizarea lui „a promite” sunt astfel încât „A a promis să facă X” implică „A trebuie să facă X”. Această implicaţie face promisiunea un fapt instituţional. Prin urmare, s-ar părea că avem aici un temei, care este factual, pentru o judecată care e în mod clar morală, separat de amestecul oricărei decizii de principiu. Hare (*MT* 1[illegible]-20) nu contestă faptele lingvistice pe care se bazează acest argument – anume că în utilizarea obişnuită „A a promis să facă X” antrenează (*entails*) „A trebuie să facă X” – dar susţine că nu se pot deduce nici un fel de concluzii de substanţă morală din premise exclusiv lingvistice. Cu alte cuvinte, ar avea încă sens pentru cineva să întrebe dacă ceea ce a fost promis trebuie să fie făcut. O astfel de persoană nu ar întreba ce implicaţii are în mod normal cuvântul „promisiune” în limbajul nostru, ci dacă instituţia promisiunii este acceptabilă moral sau nu. Şi răspunsul pe care l-am da acestei întrebări ar depinde în ultimă analiză nu de anumite reguli despre folosirea cuvintelor, ci de o anume decizie de principiu despre ce trebuie sau ce nu trebuie făcut în circumstanţele de genul relevant. Hare insistă aici din nou asupra punctului care este fundamental pentru prescriptivismul său, anume că limbajul moral poate întotdeauna să fie folosit într-un sens evaluativ pentru a revizui orice înţeles descriptiv pe care l-ar fi putut dobândi.

2.4. Hare (*FR* 9-12) face o comparaţie între propria sa încercare de elucidare a gândirii morale şi cea înfăptuită de Popper cu privire la gândirea ştiinţifică. Întocmai cum

a spus Popper că, în ştiinţă, predicţiile empiric falsificabile sunt deduse din ipoteze universale în conjuncţie cu anumite condiţii iniţiale (cf. Popper, 1959), aşa şi Hare spune că, în morală, deducţiile cu privire la ceea ce trebuie făcut sunt derivate din principii universale în conjuncţie cu situaţii imaginate. Pentru a şti ce principii morale să adopţi – exact ca, *mutatis mutandi*, ce ipoteze ştiinţifice să adopţi – trebuie să ascultăm de logica discursului avut în vedere şi de faptele relevante şi disponibile pe care cercetarea noastră le aduce la lumină. În fiecare din aceste cazuri suntem liberi să inventăm premisa majoră, fie ea ipoteză sau principiu, dar în rest libertatea noastră e o „libertate de a raţiona" (*MT* 6-7) în lumina logicii şi a faptelor.

Tot asemenea lui Popper, Hare a fost criticat pentru că a eşuat să recunoască rolul jucat de opinia tradiţională (*received opinion*) în genul de gândire pe care şi-a propus s-o analizeze. Noi nu elaborăm răspunsul la nici o întrebare morală pornind de la zero – lucru valabil şi pentru întrebările ştiinţifice. Noi plasăm întrebarea într-un context de concluzii acceptate şi citim răspunsul din acesta, tratând astfel întrebarea mai degrabă ca pe un „puzzle" decât ca pe o „problemă" (vezi lucrările lui Kuhn şi Popper în Lakatos şi Musgrave, 1970:1-23, 51-8). Adevărat sau nu, Hare ar putea pretinde – ca şi Popper – că filosofia lui aduce la lumină posibilitatea gândirii critice revizioniste în domeniul de a cărui elucidare se ocupă. Ne putem oricând întoarce şi să începem din nou de la zero. Raţionalitatea – libertatea de a gândi şi de a regândi în acord cu logica şi cu faptele – este atât constrângătoare cât şi liberatoare (cf. Hudson, 1977 şi 1983:399-430).

Pentru a adapta această concepţie dublă a raţionalităţii la „genul său raţionalist de non-descriptivism", în scrierile sale cele mai recente, asemenea multor filosofi dinaintea sa[239], Hare distinge între cele două „niveluri" ale gândirii morale. El le numeşte nivelul „intuitiv", respectiv nivelul „critic". La primul nivel gândim în acord cu ceea ce ne-au furnizat până acum logica şi faptele; la cel de-al doilea nivel noi facem o prezentare revizionistă a lor.

Convingerea utilitaristă că oricărei întrebări morale i se poate răspunde prin calculul fericirii (*felicific calculation*) a ajuns să fie recent subiect al unei severe critici (Anscombe, 1958:17; Hampshire, 1978; Rescher, 1975; Williams, 1973; cf. Hudson, 1983:383-99). S-a spus că, dimpotrivă, convingerea şi conflictul ar caracteriza gândirea şi

[239] e.g. Platon, Aristotel, Whewell, Sidgwick, Ross *et al.*, la care mă refer în Hudson, 1983: 427.

experienţa morală ale omului obişnuit, mult mai mult decât calculul. Hare se întreabă dacă nu cumva mare parte din această critică este excesiv dramatizată, dar este gata să conceadă că oamenii obişnuiţi ar putea foarte bine să nu fie mai mulţumiţi decât este dra. Anscombe (1958:17) cu ideea că am putea concepe execuţia judiciară a unui nevinovat ca fiind justificabilă pe fundamente legate de oportunitatea utilitaristă. Pentru a oferi un loc unor asemenea adevăruri cum sunt cele regăsibile în aceste critici anti-utilitariste, Hare (*MT* 44-5) face distincţia dintre gândirea morală a „prolilor”(*proles*) şi cea a „arhanghelilor”. „Arhanghelii” sunt complet raţionali, omniscienţi şi scutiţi de părtinire; ei au, prin urmare, o stăpânire perfectă a logicii şi a faptelor. În consecinţă, după Hare, ei obţin întotdeauna răspunsurile corecte la întrebările morale şi, pe deasupra, aceleaşi – ceea ce este şi mai surprinzător (*MT* 46). „Prolii” sunt exact opusul arhanghelilor. Singura lor speranţă de a gândi în conformitate cu logica şi cu faptele este de a se lua după ceea ce le-au spus alţii. Aceste două clase de gânditori morali nu sunt de aşa fel încât o anume persoană să trebuiască să facă parte fie dintr-una, fie dintr-alta. Fiecare dintre noi este parţial arhanghel, parţial prol. În măsura în care ne bazăm pe opinii tradiţionale în gândirea noastră morală, ne aflăm la nivelul intuitiv. În măsura în care le reexaminăm cât de mult ne permit capacităţile de care dispunem, în lumina logicii şi a faptelor, ne aflăm la nivelul critic. Convingerile noastre de la nivelul intuitiv ne servesc suficient de bine în majoritatea situaţiilor de viaţă obişnuite. Dar acolo unde ele intră în conflict, unde suntem nesiguri dacă ele se aplică sau nu într-o situaţie dată, acolo unde ne întrebăm dacă merită să le transmitem copiilor noştri, ne vine în ajutor gândirea critică (H 1976*a*:124). Ambele niveluri ale gândirii sunt de aceea cerute de exigenţele vieţii zilnice.

Hare (*MT* 46) acordă „prioritate epistemologică” gândirii critice. Doar ea se bucură de o dominanţă completă (*complete overridingness*) (*MT* 24, 53-62). Gândirea morală intuitivă se bucură doar de o dominanţă derivată în măsura în care convingerile care o ghidează au o „utilitate a acceptării” (*MT* 24, 53-62) – i.e. în măsura în care acceptarea lor generală e calculată să asigure realizarea principiilor care au fost adoptate la nivelul critic. Opinia lui Hare că toţi cei care gândesc cu deplină claritate şi onestitate la nivelul critic vor ajunge la aceleaşi judecăţi morale este fundamentată evident, în ultimă analiză, pe o chestiune de fapt empiric prezumtiv. Ceea ce el numeşte (*MT* 170-82) „fanatism pur” e privit ca posibilitate logică, nu empirică. Este logic conceptibil că

cineva ar putea să ajungă, în deplin acord cu logica şi cu faptele, la concluzii justificabile prin raţionamente utilitariste, în condiţiile în care el este un fanatic cu dorinţe incredibil de puternice şi de excentrice; el ar putea ajunge să gândească, de exemplu, că toţi evreii trebuie să fie exterminaţi sau chiar să adere la unele versiuni de fanatism la mare preţ precum aceea că doctorul trebuie să prelungească vieţile pacienţilor cât mai mult cu putinţă, oricât de mare ar fi suferinţa rezultată pe care ei ar trebui s-o îndure. Dar Hare (*MT* 182) este foarte sigur că astfel de cazuri „nu vor apărea” în viaţa reală.

Aşa cum mărturiseşte această carte, Hare este încă în centrul atenţiei publice critice, apărând fundamentele gemene ale prescriptivismului său universal, anume că „libertatea pe care o avem ca gânditori morali este o libertate de a raţiona” (*MT* 6-7) şi că „rămânem liberi să preferăm ceea ce preferăm” (*MT* 225). Fără îndoială că există locuri mai puţin chinuitoare, indiscutabil mai atrăgătoare, în care s-ar putea afla o persoană aparţinând mediului academic după mulţi ani de viaţă profesională, decât în mijlocul unui iarmaroc. Dar nici unul dintre aceste locuri nu e mai demn de stimă. În filosofie, dacă eşti în fiecare zi o Mătuşă Sally înseamnă că ţi-ai servit bine disciplina; a fi tratat în fiecare zi ca o Mătuşă Sally e cel mai înalt compliment pe care ţi-l pot face confraţii tăi.

Traducere de Bogdan Rusu

Se bazează filosofia morală pe o greşeală?

Harold A. Prichard

H. A. Prichard, *Does Moral Philosophy Rest on a Mistake?*, “Mind”, vol. xxi, no. 81, Jan. 1912.

Probabil că vine o vreme când cei mai mulţi dintre cei ce studiază “filosofia morală” simt o vagă senzaţie de insatisfacţie în legătură cu acest subiect în ansamblul lui. Iar senzaţia de insatisfacţie tinde să crească mai degrabă decât să se diminueze. Nu atât poziţiile anumitor autori, şi chiar mai mult, argumentele lor, par neconvingătoare, deşi acest lucru e adevărat. Mai degrabă scopul acestui subiect devine tot mai obscur. Auzim întrebări de genul “Ce avem cu adevărat de învăţat de la <filosofia morală>?”, “Ce caută cu adevărat să arate cărţile de <filosofie morală> şi, atunci când ţelul lor este clar, de ce sunt ele atât de neconvingătoare şi artificiale?”. Şi mai departe, “De ce e atât de dificil să oferim în loc ceva mai bun?”. În ce mă priveşte, o asemenea insatisfacţie crescândă m-a condus spre întrebarea dacă temeiul acestei situaţii nu ar putea fi acela că acest subiect de studiu, cel puţin aşa cum e înţeles în mod obişnuit, constă într-o încercare de a răspunde la o întrebare improprie. Iar în acest articol mă voi aventura să susţin că existenţa acestui domeniu de studiu în ansamblul său, aşa cum e înţeles în mod obişnuit, se bazează pe o greşeală, şi anume pe o greşeală paralelă cu aceea pe care cred că se bazează subiectul de studiu numit îndeobşte “teoria cunoaşterii”.

Dacă reflectăm la propria noastră evoluţie mentală sau la istoria acestui subiect de studiu, nu vom avea nici o îndoială cu privire la natura exigenţei (*demand*) în care el îşi află originile. Oricine a ajuns să simtă, sub influenţa educaţiei primite, forţa diferitelor obligaţii pe care le întâlnim în viaţă, va ajunge să simtă la un moment sau altul şi caracterul obositor al respectării lor şi să recunoască faptul că această respectare presupune sacrificarea unor interese; şi, dacă reflectează asupra acestui lucru, el îşi va pune inevitabil întrebarea: “Există oare într-adevăr un temei pentru care s-ar cuveni să acţionez în felurile în care am crezut până acum că trebuie să acţionez? Oare nu am fost tot timpul sclavul unei iluzii gândind în acest fel? Nu aş avea oare aici o justificare dacă aş încerca pur şi simplu să mă simt bine?” Totuşi, precum Glaucon, simţind că până la urmă trebuie să acţioneze în acest fel, el cere o *demonstraţie* (*proof*) a faptului că acest sentiment e justificat. Cu alte cuvinte, el întreabă “*De ce* trebuie să fac eu aceste lucruri?”, iar filosofarea morală, a sa şi a altora, e o tentativă de a-i furniza răspunsul, i.e. de a furniza, printr-un proces de reflecţie, o demonstraţie a caracterului adevărat a ceea ce el şi ceilalţi au crezut într-un mod imediat sau fără demonstraţie încă înainte de a reflecta. Acest mod de gândire pare să prezinte o strânsă asemănare cu modul de gândire care stă la originile “teoriei cunoaşterii”. Aşa cum recunoaşterea faptului că îndeplinirea datoriei intră adesea într-un conflict vital cu satisfacerea înclinaţiilor noastre ridică întrebarea dacă noi trebuie realmente să facem ceea ce numim în mod uzual propria datorie, tot astfel recunoaşterea faptului că noi şi alţii suntem supuşi greşelii în cunoaştere ridică în genere, aşa cum s-a întâmplat cu Descartes, întrebarea dacă până acum nu ne-am fi putut înşela tot timpul. Şi aşa cum încercăm să găsim o demonstraţie a faptului că trebuie să acţionăm în acele modalităţi care sunt îndeobşte numite morale bazându-ne pe considerente generale cu privire la acţiune şi la viaţa omului, tot astfel propunem, asemenea lui Descartes, printr-un proces de reflecţie asupra propriei noastre gândiri, să găsim un test pentru cunoaştere, i.e. un principiu prin aplicarea căruia să putem arăta că o anumită condiţie a minţii este realmente cunoaştere, o condiţie care există *ex hypothesi* independent de procesul de reflecţie.

Ei bine, cum s-a răspuns oare întrebării morale? Din câte pot să-mi dau seama, toate răspunsurile cad, şi fac asta datorită constrângerilor specifice cazului, în una din

următoarele două specii. Ele *fie* afirmă că trebuie să facem cutare lucru deoarece, aşa cum ne dăm seama atunci când aprehendăm pe deplin faptele, a face acel lucru va fi spre binele nostru, i.e. aş zice mai degrabă, efectiv spre avantajul nostru sau, încă mai bine, spre fericirea noastră; *fie* ele afirmă că trebuie să facem cutare lucru deoarece ceva realizat în sau prin acea acţiune este bun[240]. Cu alte cuvinte, temeiul lui "de ce" este enunţat fie în termeni de fericire a agentului, fie de bunătate (*goodness*) a ceva ce ţine de acţiune[241].

Pentru a sesiza caracterul predominant al primei specii de răspuns va trebui doar să cercetăm istoria filosofiei morale. Spre a lua câteva exemple evidente, Platon, Butler, Hutcheson, Paley, Mill, fiecare urmăreşte în fond, în felul său, să convingă individul că trebuie să acţioneze în modalităţile aşa-zis morale, arătând că dacă va face astfel va fi realmente spre fericirea sa. Platon e poate exemplul cel mai semnificativ deoarece, dintre toţi filosofii, el e acela căruia suntem cel mai puţin dispuşi să-i atribuim o greşeală în asemenea chestiuni, iar o greşeală din partea sa ar fi dovada rădăcinilor adânci ale tendinţei de a o comite. Pentru a arăta că Platon justifică realmente moralitatea prin profitabilitatea ei e necesar doar să arătăm că (1) însăşi formularea tezei căutate, anume că dreptatea e ¢llÒtrion ¢gaqÒn, presupune că orice respingere trebuie să arate că dreptatea e o„ke‹on ¢gaqÒn, i.e. de fapt, avantajul propriu, după cum o arată contextul, şi (2) că termenul lusitele‰n oferă nu numai cheia problemei, ci şi a soluţiei acesteia.[242]

Tendinţa de a justifica în acest fel faptul de a acţiona în conformitate cu regulile morale este naturală. Căci, aşa cum se întâmplă adesea, dacă ne-am pune întrebarea "De ce s-ar cuveni să facem cutare şi cutare lucru?", noi am fi satisfăcuţi dacă am fi convinşi

---

[240] Prichard susţine că filosofia morală tradiţională se bazează pe o greşeală anume pe aceea de a presupune că *există un temei* pentru care s-ar cuveni să acţionăm în felul în care se consideră că *trebuie* să acţionăm; or, în realitate, nu e posibil să dovedim în nici un fel ceea ce e corect sau incorect moral: întrebarea "*De ce trebuie să-mi fac datoria?*" e lipsită de sens. Şi aceasta pentru că noi putem doar intui direct ("aprehendăm") acţiunea corectă printr-un act de "gândire morală". Cele două variante de teorii etice avute aici în vedere sunt i) teoriile hedoniste şi ii) teoriile obiectiviste ale moralei. În prima clasă intră utilitarismul clasic (Hutcheson, Paley, Mill) în calitatea lui de teorie consecinţionistă şi hedonistă: o acţiune e "corectă" (sau "trebuie" să fie făcută) dacă are drept consecinţă maximizarea "fericirii", înţeleasă ca plăcere şi absenţă a durerii (sau ca "satisfacere a dorinţelor"). În acest sens se spune mai jos că această doctrină "dizolvă obligaţia în înclinaţie" (dorinţă). În a doua clasă intră utilitarismul "în sens generic", care nu limitează consecinţele la plăcere. E vorba, de utilitarismul "ideal" al lui G. Moore: faptul că o acţiune e corectă moral poate fi dovedit printr-o cercetare a consecinţelor acestei acţiuni, consecinţe care sunt *bune în sine* (bunătatea aceasta fiind o calitate non-naturală, imperceptibilă şi inanalizabilă, intuitiv evidentă). În ambele clase de doctrine mai există câte o variantă. În prima, mai există teoriile clasice ale "simţului moral" (Shaftsbury, Hutcheson), care consideră bunătatea morală "o calitate percepută *în* acţiuni", calitate care cauzează aprobarea sau dezaprobarea acţiunilor. "Trebuie deci mai întâi să presupunem că există *în* acţiuni ceva care e aprehendat ca absolut bun, anume bunăvoinţa sau o tendinţă spre fericirea generală naturală a agenţilor raţionali, iar simţul nostru moral percepe această excelenţă" (F. Hutcheson). Deci temeiul îndeplinirii datoriei morale e o calitate empirică *a* acţiunii însăşi, calitate pe care o dorim. În a doua clasă mai există utilitarismul intuiţionist al lui H. Sidgwick care susţine existenţa unor principii "care ni se prezintă *ele însele* ca evidente de la sine". În rezumat, teoriile criticate de Prichard susţin fie că o acţiune e corectă *pentru că* produce fericirea sau e dorită în sine, fie *pentru că* ea produce proprietatea *sui-generis* a bunătăţii sau posedă această proprietate obiectivă. (N. trad).

[241] "... of the goodness of something *involved in* the action". "Involved in" înseamnă ceva ce e o parte necesară (a acţiunii) sau o consecinţă necesară (a acţiunii). "Bunătatea a ceva ce *ţine de* acţiune" e fie bunătatea intrinsecă a consecinţelor acţiunii, fie bunătatea intrinsecă a acţiunii însăşi (N. trad).

[242] *Allotrion agathon*: binele altuia; *oikeion agathon*: binele propriu; *lysetelein*: a fi profitabil (*Rep*. 348c). (N. trad.)

fie că a face cutare lucru va duce la ceva ce noi vrem (*want*) (e.g. că luarea anumitor doctorii ne va vindeca boala), fie că însăşi facerea acelui lucru, după cum vedem atunci când recunoaştem (*appreciate*) natura sa, e ceva ce vrem sau ne-ar plăcea, e.g. să jucăm golf[243]. Formularea întrebării presupune o stare de rezervă (*a state of unwillingness*) sau de indiferenţă în raport cu acţiunea iar răspunsul ne aduce într-o condiţie de disponibilitate (*a condition of willingness*). Iar acest proces pare a fi exact ceea ce dorim atunci când întrebăm, de pildă "De ce s-ar cuveni să ne ţinem angajamentele cu preţul suferirii unor pierderi personale?"; căci tocmai faptul că respectarea propriilor angajamente se află în opoziţie cu satisfacerea dorinţelor (*desires*) noastre a produs întrebarea.

Răspunsul nu e, desigur, un răspuns, căci el nu reuşeşte să ne convingă că noi trebuie (*ought*) să ne ţinem angajamentele; chiar dacă are succes în ceea ce urmăreşte, el ne face doar să *vrem* (*want*) să ne ţinem angajamentele[244]. Iar Kant nu a făcut într-adevăr decât să evidenţieze acest fapt atunci când a distins între imperative ipotetice şi categorice, chiar dacă el a obscurizat natura faptului descriind greşit ca imperative aşa-zisele "imperative ipotetice" ale sale. Dar dacă acest răspuns nu e un răspuns, atunci care altul ar mai putea fi dat? Se pare că ar putea fi dat numai un răspuns care bazează obligaţia de a face ceva pe *bunătatea* (*goodness*) fie a ceva la care duce actul, fie a actului însuşi[245]. Să presupunem că atunci când ne întrebăm dacă trebuie realmente să acţionăm în modalităţile numite în mod obişnuit morale ni se spune, ca mijloc de a ne scoate din starea de dubiu, că acele acte sunt corecte (*right*) care produc fericire. Noi întrebăm pe loc: "A cui fericire?" Dacă ni se spune "Propria noastră fericire", atunci, cu toate că ne vom pierde reţinerea pe care o aveam de a acţiona în acele modalităţi, ne vom redobândi senzaţia (*sense*) că trebuie să facem asta. Dar cum ar putea fi evitat un asemenea rezultat? Din câte se pare, numai spunând unul din două lucruri: *fie* că fericirea oricui este un lucru bun în sine şi că, *prin urmare*, noi trebuie să facem tot ceea ce îl va produce, *fie* că a lucra în vederea fericirii este el însuşi un lucru bun şi că bunătatea intrinsecă a unei astfel de acţiuni este temeiul (*reason*) pentru care noi trebuie să o facem. Avantajul acestui apel la bunătatea a ceva constă în faptul că el evită referirea la dorinţă şi, în locul acesteia, se referă la ceva impersonal şi obiectiv. În acest fel pare posibilă evitarea dizolvării obligaţiei în înclinaţie. Dar tocmai din acest motiv ţine de esenţa răspunsului că, pentru a fi eficace, el nu trebuie nici să includă şi nici să implice concepţia după care aprehendarea bunătăţii (*apprehension of the goodness*) a ceva stârneşte necesarmente dorinţa acelui ceva. Altfel, răspunsul se dizolvă şi el într-o formă a răspunsului anterior prin substituirea dorinţei sau înclinaţiei în locul simţului obligaţiei (*sense of obligation*) şi, în acest fel, el îşi pierde ceea ce părea să fie avantajul său specific.

Ei bine, mie mi se pare că ambele forme ale acestui răspuns dau greş, cu toate că fiecare dintr-un motiv diferit.

---

[243] Aici sunt prezentate din nou cele două variante de teorii hedoniste (i) (N. trad.).

[244] În paragraful anterior şi în acest paragraf, Prichard critică punctul de vedere utilitarist hedonist. Reducând obligaţia la înclinaţie sau dorinţă, utilitaristul hedonist demonstrează doar ceea ce *dorim* să facem, nu ceea ce *trebuie* să facem. Or, numai ultimul e un punct de vedere moral. Chiar dacă răspunsul la întrebarea "De ce s-ar cuveni să facem cutare acţiune?" (pentru că ea duce la ceea ce noi dorim, la fericire) ne convinge să *vrem* (dorim) să facem acea acţiune, acest răspuns nu e totuşi satisfăcător din punct de vedere etic, deoarece el nu ne spune de ce *trebuie* să facem acea acţiune (chiar dacă nu o dorim). (N. trad.).

[245] Aici sunt prezentate cele două variante de teorii obiectiviste (ii) (N. trad.).

Să luăm în considerare prima formă. Ea e ceea ce ar putea fi numit “utilitarism” în sens generic, sens în care ceea ce e bun nu e limitat la plăcere. Această formă se bazează pe distincţia dintre ceva ce nu este el însuşi o acţiune, dar poate fi produs de o acţiune, şi respectiv acţiunea care-l va produce, susţinând că dacă ceva care nu e o acţiune este bun, atunci noi *trebuie* să înfăptuim acţiunea care, direct sau indirect, îl va origina (*originate it*).[246]

Dar acest argument, dacă e să repună în drepturi simţul obligaţiei de a acţiona, trebuie să presupună o verigă intermediară, anume teza suplimentară că ceea ce e bun trebuie să fie.[247] Necesitatea acestei verigi e evidentă. Un “trebuie”, dacă e să fie derivat, poate fi derivat numai dintr-un alt “trebuie”. Mai mult, această verigă presupune tacit o alta, anume că aprehendarea faptului că ceva bun care nu este o acţiune trebuie să fie, presupune tocmai sentimentul imperativităţii (*feeling of imperativeness*) sau al obligaţiei ce trebuie să fie emanat de gândul la acţiunea care-l va origina. Altfel, argumentul nu ne va face să simţim obligaţia (*to feel the obligation*) de a produce acel ceva prin acea acţiune. Şi, desigur, atât această verigă precum şi implicaţia ei sunt false.[248] Cuvântul “trebuie” (*ought*) se referă la acţiuni şi numai la acţiuni. În sensul propriu al cuvintelor noi nu spunem niciodată “Cutare şi cutare trebuie să fie”, ci “Eu trebuie să fac cutare şi cutare”. Chiar dacă suntem uneori împinşi să spunem că lumea sau ceva din ea nu este cum trebuie să fie, ceea ce vrem să spunem în realitate este că Dumnezeu sau vreo fiinţă umană nu a făcut ceva aşa cum trebuia să-l facă. Iar a susţine că noi nu putem simţi imperativitatea asupra noastră decât a ceva ce stă în puterile noastre reprezintă doar enunţarea unei alte laturi a acestui fapt; căci doar acţiunile şi numai acţiunile sunt, direct cel puţin, în puterile noastre[249].

Totuşi, poate că modul în care am putea vedea cel mai bine eşecul acestei concepţii e acela de a remarca incapacitatea ei de a corespunde convingerilor noastre morale reale. Să presupunem că ne întrebăm dacă senzaţia noastră că trebuie să ne plătim datoriile (*our sense that we ought to pay*) sau să spunem adevărul apare din recunoaşterea de către noi a faptului că dacă facem aceasta atunci vom origina prin aceasta ceva bun, e.g. confortul material în A sau opinia adevărată în B, i.e. să presupunem că ne întrebăm dacă acest aspect al acţiunii ne conduce la recunoaşterea faptului că trebuie să o facem. Vom răspunde de îndată şi fără ezitare “nu”. Mai mult, dacă luăm ca ilustrare senzaţia pe care o încercăm că trebuie să acţionăm drept în raport cu două părţi implicate, atunci vom ezita şi mai puţin, dacă aşa ceva e posibil, să dăm un răspuns similar; căci binele ce rezultă poate să nu încline balanţa de partea dreptăţii, şi adesea nici nu o face.

S-ar putea susţine în cel mai bun caz că în concepţia “utilitaristă” există un element de adevăr, anume că dacă nu recunoaştem că acel ceva pe care-l originează un

[246] Cf. Dr. Rashdall, *Theory of Good and Evil*, vol. i, p. 138.
[247] Dacă-l înţeleg bine, dr. Rashdall furnizează această verigă (cf. ibid., pp. 135-6).
[248] Atunci când spunem despre ceva, de pildă despre o anumită emoţie sau o anumită calitate a unei fiinţe umane, că e bună, nouă nu ne trece niciodată prin gând, în viaţa noastră conştientă obişnuită, să mergem până acolo încât să spunem că, prin urmare, ea trebuie să fie.
[249] Aici e descalificat utilitarismul în sens generic. Acesta susţine: eu *trebuie* să fac X pentru că vreau să produc Y (binele). Dar nu putem avea un “pentru că” valid (deci o derivare validă a lui “trebuie” din “bine”, care e definitorie pentru utilitarism) decât dacă presupunem veriga intermediară “Y trebuie să fie”. Şi aceasta pentru că “trebuie” nu poate fi derivat logic decât dintr-un alt “trebuie”. Dar a spune “Y trebuie” este incorect deoarece “trebuie” se referă numai la *acţiuni*, nu la stări care sunt consecinţe ale acţiunilor, aşa cum este Y. (N. trad.).

act este bun, nu vom recunoaşte că trebuie să facem acţiunea. Se poate susţine că dacă nu considerăm cunoaşterea un lucru bun nu vom considera că trebuie să spunem adevărul; dacă nu considerăm durerea un lucru rău, nu vom considera că producerea durerii, fără un temei special, e greşită. Dar de aici nu rezultă că natura rea a erorii (*the badness of error*) este temeiul pentru care e greşit să minţim sau că natura rea a durerii e temeiul pentru care nu trebuie să producem durere fără o pricină specială.[250]

Eu cred că tocmai din cauză că această formă a concepţiei se află într-un atât de evident conflict cu conştiinţa noastră morală suntem îndemnaţi să adoptăm cealaltă formă a concepţiei, anume aceea că actul este bun în sine şi că bunătatea sa intrinsecă e temeiul pentru care el trebuie făcut. Această formă s-a dovedit a fi şi cea mai atractivă; căci bunătatea actului însuşi pare mai strâns legată de obligaţia de a-l face decât este bunătatea simplelor sale consecinţe sau rezultate şi, prin urmare, dacă obligaţia e să fie bazată pe bunătatea a ceva, atunci s-ar părea că această bunătate trebuie să fie cea a actului însuşi. Mai mult, această concepţie câştigă plauzibilitate din faptul că acţiunile morale sunt, în modul cel mai vădit, acelea la care e aplicabil termenul "intrinsec bun".

Totuşi, deşi această concepţie e poate mai puţin superficială, ea e de asemenea de nesusţinut. Căci ea conduce direct la dilema cu care se confruntă oricine încearcă să rezolve problema ridicată de teoria kantiană a voinţei bune. Pentru a sesiza acest lucru va trebui numai să luăm în considerare natura actelor la care aplicăm termenul "intrinsec bun".

Nu e nici o îndoială, desigur, că noi aprobăm şi chiar admirăm anumite acţiuni şi de asemenea că ar trebui să le descriem ca fiind bune, chiar ca bune în sine. Dar cred că e la fel de neîndoielnic că aprobarea noastră şi utilizarea termenului "bun" e făcută întotdeauna cu privire la motiv (*motive*) şi se referă la acţiuni care au fost efectiv făcute şi cărora credem că le ştim motivul. Mai departe, acţiunile pe care le aprobăm şi pe care ar trebui să le descriem ca intrinsec bune sunt de două şi numai de două feluri. Ele sunt fie acţiuni în care agentul a făcut ceea ce a făcut deoarece el a crezut că trebuie să o facă, fie sunt acţiuni al căror motiv a fost o dorinţă stimulată de o emoţie bună, cum ar fi gratitudinea, afecţiunea, sentimentul familial sau entuziasmul public, cea mai remarcabilă dintre aceste dorinţe conform cărţilor de filosofie morală fiind cea pusă pe seama a ceea ce e numit în mod vag bunăvoinţă (*benevolence*). De dragul simplităţii voi omite cazul acţiunilor înfăptuite parţial dintr-o asemenea dorinţă şi parţial dintr-un simţ al datoriei (*sense of duty*); căci chiar dacă toate acţiunile bune ar fi făcute dintr-o combinaţie a acestor motive, argumentul nu va fi afectat. Dilema e aceasta. Dacă motivul în raport cu care noi considerăm că o acţiune e bună este simţul obligaţiei (*sense of obligation*), atunci în loc ca senzaţia (*sense*) că trebuie s-o facem să fie derivată din aprehendarea de către noi a bunătăţii ei, aprehendarea de către noi a bunătăţii ei va presupune senzaţia că trebuie s-o facem. Cu alte cuvinte, în acest caz, recunoaşterea faptului că actul e bun va *presupune* în mod clar recunoaşterea faptului că actul e corect, pe când concepţia pe care o discutăm e aceea conform căreia recunoaşterea bunătăţii actului *dă naştere* recunoaşterii corectitudinii sale. Pe de altă parte, dacă motivul în raport cu care considerăm că o acţiune e bună este o dorinţă intrinsec bună, cum ar fi dorinţa de a ajuta

[250] S-ar putea observa că dacă natura rea a durerii ar fi temeiul pentru care noi trebuie să nu producem durere altuia, ea va fi nu mai puţin temeiul pentru care noi nu trebuie să ne producem nouă înşine durere; şi totuşi, deşi am fi de acord că excesul de durere produs nouă înşine e o nebunie, nu ne vom gândi să-l descriem ca fiind greşit (*wrong*).

un prieten, atunci recunoaşterea bunătăţii actului nu va reuşi nici ea să dea naştere simţului obligaţiei de a o face. Căci noi nu putem simţi (*feel*) că trebuie să înfăptuim acel ceva a cărui înfăptuire e stimulată *ex hypothesi* numai de dorinţa de a-l înfăptui[251].

Eroarea care stă în spatele acestei concepţii este aceea că în timp ce bazarea corectitudinii unui act pe bunătatea lui intrinsecă presupune faptul că bunătatea în chestiune este aceea a motivului, în realitate corectitudinea sau incorectitudinea unui act nu are nimic de-a face cu problema motivelor. Căci, aşa cum va arăta orice exemplu, corectitudinea oricărei acţiuni nu priveşte acţiunea în sensul cel mai complet al termenului, unul care include motivul acţiunii, ci în sensul mai îngust şi mai comun în care deosebim o acţiune de motivul ei şi înţelegem prin acţiune numai originarea conştientă a ceva (*the conscious origination of something*), o originare care poate fi stimulată de motive diferite în diferite ocazii sau în oameni diferiţi. Întrebarea "Trebuie să-mi plătesc facturile?" înseamnă în realitate pur şi simplu "Trebuie să produc o situaţie în care furnizorii mei să posede ceea ce le-am promis explicit sau implicit prin actele mele anterioare?". Nu e vorba aici, şi nici nu poate fi, de faptul dacă eu trebuie să-mi plătesc datoriile dintr-un motiv particular. Noi ştim fără îndoială că dacă ne plătim facturile le plătim cu un motiv anume, dar atunci când ne gândim dacă trebuie să le plătim, ne gândim inevitabil la acest act, abstracţie făcând de motiv. Chiar dacă am şti care ar fi motivul nostru dacă înfăptuim actul, nu vom fi prin aceasta cu nimic mai aproape de răspunsul la întrebarea pusă.

Mai mult, dacă plătim până la urmă facturile de teama justiţiei, vom fi făcut totuşi *ceea ce* trebuia, chiar dacă nu am făcut-o *aşa cum* trebuia. Încercarea de a introduce în discuţie motivul implică o greşeală asemănătoare cu aceea implicată în supoziţia că noi putem voi să voim. A simţi (*feel*) că trebuie să-mi plătesc facturile e totuna cu a fi *îmboldit spre* (*moved towards*) a le plăti. Dar lucrul spre care pot fi îmboldit trebuie să fie întotdeauna o acţiune şi nu o acţiune prin care sunt îmboldit într-un anume fel, i.e. o acţiune dintr-un motiv particular; căci altfel aş fi îmboldit spre a fi îmboldit, ceea ce e imposibil. Totuşi concepţia pe care o discutăm aici presupune această imposibilitate deoarece ea derivă efectiv senzaţia (*the sense*) că trebuie să fac cutare lucru în senzaţia că trebuie să fiu îmboldit sa fac acel lucru într-un anume fel.[252]

Până aici susţinerile mele au fost mai ales negative, dar cred că ele formează o introducere utilă, dacă nu necesară, la ceea ce consider a fi adevărul. Acest adevăr voi purcede să-l prezint acum, formulând mai întâi ceea ce cred eu că este natura reală a aprehendării[253] sau recunoaşterii (*apprehension or appreciation*) de către noi a obligaţiilor morale, pentru ca apoi să aplic rezultatul spre a lămuri chestiunea existenţei "filosofiei morale".

---

[251] Cred că în legătură cu acest din urmă corn al dilemei eşuează concepţia lui Martineau; cf. *Types of Ethical Theory*, partea a II-a, cartea I.

[252] Desigur, nu negăm aici că o acţiune făcută dintr-un motiv anume poate fi *bună*; negăm doar că *corectitudinea* unei acţiuni depinde de faptul că e făcută dintr-un motiv anume.

[253] "Aprehendare nemijlocită" e termenul utilizat de Prichard pentru tradiţionalul "intuiţie", folosit de rivalii săi, Sidgwick şi Moore. Acest termen desemnează cunoaşterea imediată a ceva ce e moralmente corect sau incorect prin propria sa natură. El e opusul termenului "inferenţă mediată" şi de aceea "cunoaşterea morală" e numită "neinferenţială". Prichard numeşte aprehendarea unei datorii "gândire morală" şi o opune "gândirii în genere", adică opiniilor cu privire la faptele empirice. E o conştientizare imediată a datoriilor morale comune, asemănătoare cu aprehendarea matematică. (N. trad.)

Simţul obligaţiei de a face o acţiune de un anume gen, sau al corectitudinii ei, este absolut nederivat sau imediat. Corectitudinea unei acţiuni constă în faptul că ea e originarea conştientă a ceva de un anume gen *A* într-o situaţie de un anume gen, o situaţie constând dintr-o anumită relaţie *B* a agentului cu alţii sau cu propria sa natură. Pentru a recunoaşte corectitudinea ei, ar putea fi necesare două condiţii preliminare. Ar putea trebui să determinăm, într-un mod mai complet decât am făcut-o până atunci, care sunt consecinţele acţiunii produse pentru a ne da seama de faptul că în acea acţiune trebuie să originăm pe *A*. Astfel, s-ar putea să nu recunoaştem caracterul greşit al faptului că am povestit ceva anume până când nu ne-am dat seama că prin aceasta am rănit sentimentele unuia dintre cei ce ne ascultau[254]. Iarăşi, s-ar putea să trebuiască să luăm în considerare relaţia *B* presupusă de situaţie, pe care am omis s-o remarcăm până acum. De pildă, s-ar putea să nu recunoaştem obligaţia de a da lui *X* un cadou dacă nu ne amintim că el a făcut un act de amabilitate faţă de noi. Dar, datorită faptului că printr-un proces care este, desigur, doar un proces de gândire în genere şi nu unul de gândire morală ajungem să recunoaştem că actul propus e unul prin care vom origina *A* într-o relaţie *B*, noi recunoaştem apoi obligaţia în mod imediat sau direct, această recunoaştere (*appreciation*) fiind o activitate de gândire *morală*. Noi recunoaştem (*recognize*), de pildă, că această facere a unui serviciu lui *A*, care ne-a făcut la rându-i un serviciu, e o acţiune pe care trebuie să o înfăptuim chiar în virtutea faptului că ea este facerea unui serviciu cuiva care a făcut un serviciu presupusului agent. Această aprehendare e imediată exact în sensul în care aprehendarea matematică e imediată, e.g. aprehendarea faptului că această figură cu trei laturi, în virtutea faptului că e cu trei laturi, e necesar să aibă trei unghiuri. Ambele aprehendări sunt imediate în sensul că în ambele intuirea (*insight*) naturii subiectului ne conduce direct spre recunoaşterea posedării de către el a predicatului; iar a spune că în ambele cazuri faptul aprehendat este evident de la sine (*self-evident*) nu înseamnă decât a afirma acelaşi lucru din celălalt unghi de vedere.[255]

Plauzibilitatea concepţiei conform căreia obligaţiile nu sunt evidente de la sine, ci necesită o demonstraţie, stă în faptul că un act la care ne referim ca la o obligaţie ar putea fi incomplet prezentat, ceea ce am numit mai sus incompletitudinea preliminariilor recunoaşterii obligaţiei. Dacă, de exemplu, noi ne referim la actul de răsplătire a lui *X* printr-un cadou numai ca oferire a cadoului lui *X*, atunci pare necesar, şi chiar este, să

---

[254] Intuiţionismul lui Prichard nu exclude total din discuţie consecinţele acţiunii, dar aceste consecinţe nu sunt *temeiul* datoriei morale, ci o "condiţie preliminară" a aprehendării ei directe. Într-o concepţie "strict intuiţionistă", anumite moduri de acţiune sunt corecte sau incorecte indiferent de consecinţele lor (N. trad.)

[255] Cu alte cuvinte, A se referă la consecinţele acţiunii, iar B la circumstanţele în care acţiunea e făcută: e.g. fie acţiunea de a da cuiva o sticlă cu vin; consecinţa A e plăcerea produsă primitorului; dacă ne amintim acum, printr-un proces de cunoaştere empirică, că noi facem acest act în circumstanţele (B) în care acea persoană ne-a făcut anterior un serviciu, atunci noi ne dăm seama că actul de a oferi sticla cu vin este un act care originează plăcerea primitorului (A) într-o relaţie de *exprimare a recunoştinţei* faţă de serviciul pe care ni l-a făcut (B) (nu e o restituire a unei datorii sau o tentativă de mituire). Dacă aceste "condiţii preliminare" sunt întrunite, vom "*recunoaşte obligaţia* (de a răspunde unei amabilităţi) în mod imediat sau direct", printr-o activitate de "gândire morală". Acest sentiment al obligaţiei de a răspunde cum se cuvine unei amabilităţi e "absolut nederivat şi imediat". Deci există o diferenţă între cunoaşterea factuală (empirică) şi cunoaşterea morală (intuitivă). Pe scurt, odată ce apreciem empiric, prin punerea actului în circumstanţele proprii, că înmânarea unei sticle cu vin e un gest de recunoştinţă pentru un anterior gest de amabilitate, putem recunoaşte că acest gest e o datorie *prin propria sa natură* (nu din alte temeiuri). Iar aprehendarea acestei datorii (prin "gândire morală") e tot atât de imediată precum aprehendarea adevărului unei axiome de geometrie. (N. trad.)

furnizăm un temei. Cu alte cuvinte, oricând privim un act moral în această manieră incompletă, întrebarea “*De ce* să-l fac?” e perfect legitimă. Acest fapt sugerează, dar sugerează greşit, că până şi în situaţia în care natura actului e complet formulată, încă mai este necesar să furnizăm un temei sau, cu alte cuvinte, să dăm o demonstraţie.

Relaţiile presupuse în obligaţiile de diferite genuri sunt, desigur, foarte variate. În anumite cazuri, relaţia este o relaţie cu alţii datorată unui act trecut al lor sau al nostru. Obligaţia de a restitui un beneficiu dobândit presupune o relaţie datorată unui act trecut al binefăcătorului. Obligaţia de a plăti o factură presupune o relaţie datorată unui act trecut al nostru prin care fie am spus, fie am lăsat să se înţeleagă, că vom face o anumită plată în schimbul a ceva pe care l-am cerut şi primit. Pe de altă parte, obligaţia de a spune adevărul nu presupune nici un astfel de act precis definit; ea presupune o relaţie ce constă în faptul că alţii sunt convinşi că noi vom spune adevărul, o relaţie a cărei aprehendare dă naştere senzaţiei că spunerea adevărului e ceva ce le datorăm. Mai departe, obligaţia de a nu răni sentimentele altuia nu presupune nici o relaţie specială între noi şi acel altul, i.e. nici o relaţie alta decât aceea presupusă de faptul că suntem ambii oameni şi anume oameni în una şi aceeaşi lume. Mai mult, se pare că relaţia presupusă de o obligaţie nu e nici pe departe nevoie să fie o relaţie cu altul. Astfel, vom admite că există o obligaţie de a ne depăşi timiditatea naturală sau lăcomia şi că aceasta nu presupune nici o relaţie cu ceilalţi. Totuşi există o relaţie presupusă aici, anume o relaţie cu propria noastră dispoziţie. Pur şi simplu pentru că noi putem să modificăm direct dispoziţia noastră în timp ce alţii nu pot, e treaba noastră şi nu a lor să o îmbunătăţim sau, în orice caz, nu e treaba lor în aceeaşi măsură.

Latura negativă a tuturor acestor lucruri este, desigur, aceea că noi nu ajungem să recunoaştem o obligaţie printr-un *argument*, i.e. printr-un proces de gândire non-morală, şi că, în particular, noi nu facem acest lucru printr-un argument care are ca premisă activitatea etică, dar non-morala, de a recunoaşte bunătatea fie a actului, fie a unei consecinţe a actului; i.e. că sentimentul corectitudinii (*sense of the rightness*) unui act nu este o concluzie din recunoaşterea de către noi a bunătăţii actului sau a orice altceva.

Se va susţine probabil că, din această perspectivă, diferitele noastre obligaţii formează, precum categoriile lui Aristotel, un haos dezarticulat cu care ne e imposibil să fim de acord. Căci, conform ei, obligaţiile de a restitui un beneficiu sau de a plăti o factură sau de a ţine o promisiune presupun un act anterior al altuia; pe când obligaţiile de a spune adevărul sau de a nu aduce prejudicii altora nu presupun acest lucru; şi iarăşi, obligaţia de a ne depăşi timiditatea nu presupune nici un fel de relaţie cu alţii. Totuşi, în orice caz, un veritabil *argumentum ad hominem* ne stă la îndemână în faptul că diferitele calităţi pe care le recunoaştem ca bune sunt tot la fel de dezarticulate; e.g. curajul, umilinţa şi interesul de a cunoaşte. Dacă, aşa cum stau cu claritate lucrurile, ¢gaq£ diferă Î ¢gaq£)[256], de ce să nu difere şi obligaţiile *qua* obligativitate? Mai mult, dacă lucrurile nu ar sta aşa, n-ar putea exista în cele din urmă decât o obligaţie, ceea ce e vădit contrar faptelor.[257]

---

[256] Cele bune diferă după bunătatea lor. (N. trad.)

[257] Două alte obiecţii pot fi anticipate: (1) că obligaţiile nu pot fi evidente de la sine deoarece multe acţiuni privite de unii ca obligaţii nu sunt privite la fel de alţii; şi (2) că dacă obligaţiile sunt evidente de la sine, problema cum trebuie să acţionăm în prezenţa unor obligaţii conflictuale e insolubilă.

Primei obiecţii i-aş putea răspunde astfel:

(a) Că recunoaşterea unei obligaţii este posibilă, desigur, numai pentru o fiinţă morală dezvoltată şi că sunt posibile diferite grade de dezvoltare.

Câteva observaţii ne vor ajuta să facem această concepţie mai clară.

În primul rând, s-ar putea părea că această concepţie, fiind avansată în mod deschis în opoziţie cu concepţia după care ceea ce este corect e derivat din ceea ce este bun, trebuie să implice opusul acesteia din urmă, anume poziţia kantiană conform căreia ceea ce este bun e bazat pe ceea ce este corect, i.e. că un act, dacă e să fie bun, e bun pentru că e corect. Dar lucrurile nu stau aşa. Căci în concepţia avansată aici, corectitudinea unei acţiuni corecte rezidă doar în originarea în care constă actul, pe când bunătatea intrinsecă a unei acţiuni rezidă numai în motivul său; şi aceasta implică faptul că o acţiune moralmente bună este moralmente bună nu pur şi simplu pentru că ea e o acţiune corectă, ci pentru că ea e o acţiune corectă înfăptuită pentru că e corectă, i.e. înfăptuită dintr-un simţ al obligaţiei. Iar această implicaţie, să remarcăm în treacăt, pare fără doar şi poate adevărată.

În al doilea rând, concepţia aceasta presupune că atunci când, sau mai degrabă în măsura în care, acţionăm dintr-un simţ al obligaţiei (*sense of obligation*), noi nu avem nici un ţel (*purpose*) sau scop (*end*). Prin "ţel" sau "scop" noi înţelegem de fapt ceva a cărui existenţă o dorim şi a cărui dorinţă ne face să acţionăm. În mod obişnuit, ţelul nostru e ceva pe care actul îl va origina, aşa cum e atunci când ne întoarcem pentru a privi un tablou. Dar el poate fi acţiunea însăşi, i.e. originarea a ceva, ca atunci când introducem o minge de golf în gaură sau ucidem pe cineva din răzbunare.[258] Acum, dacă prin ţel înţelegem ceva a cărui existenţă o dorim şi dorinţa acestuia ne face să acţionăm, atunci e cât se poate de clar că, atâta vreme cât acţionăm dintr-un simţ al obligaţiei, nu avem nici un ţel care să constea fie în acţiune, fie în orice va produce ea. Acest lucru e atât de evident încât abia dacă mai trebuie menţionat. Dar eu fac acest lucru din două motive. (1) Dacă nu reuşim să pătrundem înţelesul cuvintelor "scop" şi "ţel", am putea presupune necritic că orice acţiune deliberată, i.e. acţiune propriu-zisă, e necesar să aibă un ţel; apoi ajungem în încurcătură atât atunci când vrem să aflăm ţelul unei acţiuni înfăptuite din simţul obligaţiei cât şi atunci când încercăm să aplicăm unei asemenea acţiuni distincţia dintre mijloc şi scop, adevărul fiind mereu acela că deoarece nu există scop nu există nici mijloace. (2) Încercarea de a baza simţul obligaţiei pe recunoaşterea bunătăţii a ceva este în realitate o încercare de a găsi un ţel într-o acţiune morală sub forma a ceva bun care, fiind bun, e vrut (*want*) de către noi. Iar speranţa ca bunătatea (*goodness*) a ceva să fie subiacentă unei obligaţii dispare deîndată ce încetăm să mai căutăm un ţel.

Totuşi, teza că în măsura în care acţionăm dintr-un simţ al obligaţiei nu avem nici un ţel nu ar trebui înţeleasă greşit. Ea nu trebuie considerată fie că înseamnă, fie că implică faptul că, în măsura în care acţionăm astfel, nu avem nici un *motiv*. E fără

(b) Că eşecul de a recunoaşte o anumită obligaţie particulară este datorat de obicei faptului că, datorită unei lipse de înţelepciune (*thoughtfulness*), ceea ce eu am numit preliminariile acestei recunoaşteri sunt incomplete.

(c) Că perspectiva avansată aici este consistentă cu admiterea faptului că, datorită unei lipse de înţelepciune, chiar şi cei mai buni oameni sunt orbi la multe dintre obligaţiile lor şi că, până la urmă, obligaţiile noastre sunt văzute ca fiind aproape coextensive cu ansamblul vieţii noastre.

Celei de-a doua obiecţii i-aş răspunde că obligaţiile admit grade şi că acolo unde obligaţiile intră în conflict decizia cu privire la ce trebuie să facem nu se învârte în jurul întrebării "Care dintre cursurile alternative ale acţiunii vor origina binele mai mare?", ci în jurul întrebării "Care este obligaţia mai mare?".

[258] Nu e o obiecţie aceea de a susţine că o acţiune nu poate fi propriul său ţel deoarece ţelul a ceva nu poate fi chiar acel lucru. Căci ţelul nu este, strict vorbind, ţelul *acţiunii*, ci ţelul *nostru*, şi nu există nici o contradicţie în a susţine că ţelul nostru, atunci când acţionăm, poate fi acţiunea.

îndoială că în vorbirea obişnuită cuvintele "motiv" şi "ţel" sunt în mod uzual tratate drept corelative, "motiv" stând pentru dorinţa care ne face să acţionăm, iar "ţel" pentru obiectul acestei dorinţe. Dar aceasta se întâmplă numai pentru că, atunci când căutăm motivul acţiunii, să zicem al unei crime, noi presupunem de regulă că actul în chestiune este stimulat de o dorinţă şi nu de simţul obligaţiei. Totuşi, până la urmă, înţelegem prin motiv ceea ce ne îmboldeşte să acţionăm; simţul obligaţiei ne îmboldeşte uneori să acţionăm; iar în conştiinţa noastră obişnuită nu vom ezita să acceptăm că acţiunea avută în vedere ar fi putut avea ca motiv simţul obligaţiei. Dorinţa şi simţul obligaţiei sunt forme co-ordonate sau specii ale motivului.

În al treilea rând, dacă concepţia pe care o avansăm e corectă, atunci trebuie să distingem net moralitatea şi virtutea ca specii independente, deşi legate între ele, ale binelui (*goodness*), nici una nefiind un aspect al ceva în legătură cu care şi cealaltă reprezintă un aspect, nici o formă sau o specie a celeilalte, nici ceva deductibil din cealaltă; şi trebuie să acceptăm totodată că e posibil să facem acelaşi act fie într-un mod virtuos, fie într-un mod moral, fie în ambele feluri în acelaşi timp. Iar aceasta e neîndoielnic adevărat. Pentru ca un act să fie virtuos, el trebuie să fie făcut de bună voie sau cu plăcere (*willingly or with pleasure*), aşa cum observa Aristotel; actul virtuos ca atare nu e făcut chiar dintr-un simţ al obligaţiei, ci dintr-o anumită dorinţă care e intrinsec bună, dat fiind că rezultă dintr-o emoţie intrinsec bună. Astfel, într-un act de generozitate, motivul este dorinţa de a ajuta pe altul, dorinţă ce rezultă din simpatie faţă de acel altul, într-un act care este curajos şi nimic mai mult, i.e. într-un act care nu este în acelaşi timp un act de entuziasm public ori de afecţiune familială sau altceva de acest fel, ne abţinem să fim dominaţi de sentimentul spaimei şi dorim să facem asta dintr-un simţ al ruşinii de a ne înspăimânta. Bunătatea unui asemenea act e diferită de bunătatea unui act căruia-i aplicăm termenul moral în sensul strict şi îngust al cuvântului, anume un act făcut din simţul obligaţiei. Bunătatea sa rezidă în bunătatea intrinsecă a emoţiei şi a dorinţei ce rezultă, dorinţă sub influenţa căreia acţionăm, bunătatea acestui motiv fiind diferită de bunătatea motivului moral propriu-zis, anume simţul datoriei sau al obligaţiei. Totuşi, în multe cazuri cel puţin un act poate fi înfăptuit fie în mod virtuos, fie în mod moral, fie în ambele feluri în acelaşi timp. E posibil să restituim o datorie fie din dorinţa de a o restitui, fie din sentimentul că trebuie să facem asta, fie din ambele motive combinate. Un doctor poate sa-şi îngrijească pacienţii fie dintr-o dorinţă ce rezultă din interesul pentru pacienţii săi sau pentru exercitarea meseriei, fie dintr-un simţ al datoriei, fie dintr-o dorinţă şi un simţ al datoriei combinate. Mai mult, deşi noi recunoaştem că actul posedă o bunătate intrinsecă în fiecare caz, noi considerăm acea acţiune ca fiind cea mai bună în care ambele motive sunt combinate; cu alte cuvinte, noi considerăm ca fiind realmente cel mai bun om pe acela în care virtutea şi moralitatea sunt unite.

S-ar putea obiecta spunând că distincţia dintre cele două genuri de motiv nu se susţine pe temeiul că *dorinţa* de a restitui o datorie, de exemplu, nu este decât manifestarea a ceea ce se manifestă ca *simţ al obligaţiei* de a restitui ori de câte ori ne gândim la ceva din acţiune care e distinct de restituire şi care nu ne-ar plăcea, cum ar fi o pierdere sau o durere presupuse aici. Cu toate acestea eu cred că se poate arăta uşor că distincţia se susţine. Căci, în cazul analog al răzbunării, dorinţa de a răspunde unei lezări şi senzaţia (*sense*) că nu trebuie să facem asta sunt indubitabil distincte, dat fiind că ele ne trag, cum o şi fac efectiv, în direcţii opuse; iar caracterul evident al acestei distincţii în cazul de faţă pare să îndepărteze orice dificultate de a admite existenţa unei distincţii

paralele între dorinţa de a restitui o datorie şi senzaţia că trebuie să o restituim (*the sense we ought to return it*).[259]

Mai departe, această concepţie implică faptul că o obligaţie nu poate fi bazată sau derivată dintr-o virtute mai mult decât poate fi derivată o virtute dintr-o obligaţie, în cel din urmă caz virtutea trebuind să constea în îndeplinirea unei obligaţii. Iar această implicaţie e cu siguranţă adevărată şi importantă. Să luăm cazul curajului. Nu e adevărat să pretinzi că, deoarece curajul e o virtute, noi trebuie să acţionăm curajos. Acest lucru este şi trebuie să fie fals deoarece, aşa cum vedem până la urmă, a avea sentimentul obligaţiei (*to feel an obligation*) de a acţiona curajos presupune o contradicţie. Căci, aşa cum am susţinut anterior, noi putem avea doar sentimentul obligaţiei de a *acţiona*; noi nu putem avea sentimentul obligaţiei de *a acţiona dintr-o anumită dorinţă*, în acest caz fiind vorba de dorinţa de a ne învinge propriile sentimente de spaimă ce rezultă din simţul ruşinii pe care acestea îl stârnesc. Mai mult, dacă simţul obligaţiei (*sense of obligation*) de a acţiona într-un anume fel duce la o acţiune, acţiunea va fi o acţiune făcută din simţul obligaţiei şi, prin urmare, nu un act de curaj, dacă analiza virtuţii de mai sus e corectă.

Greşeala de a presupune că poate exista o obligaţie de a acţiona curajos pare să ia naştere din două cauze. În primul rând, există adesea obligaţia de a face ceea ce presupune stăpânirea sau controlul fricii de a face acel lucru, e.g. obligaţia de a merge pe marginea unei prăpastii pentru a chema un doctor să consulte un membru al familiei noastre. În acest caz, acţiunea din obligaţie este aceeaşi într-un sens exterior, dar nu şi exterior, cu un act propriu-zis de curaj. În al doilea rând, există obligaţia de a deveni curajos, i.e. de a face asemenea lucruri care să ne permită după aceea să acţionăm curajos, şi aceasta ar putea fi confundată cu obligaţia de a acţiona curajos. Aceleaşi consideraţii pot fi desigur făcute, *mutatis mutandis*, şi în legătură cu celelalte virtuţi.

Faptul, dacă e un fapt, că virtutea nu e o bază pentru moralitate va explica un lucru care, altfel, e greu de explicat, anume senzaţia de extremă insatisfacţie produsă de lectura detaliată a *Eticii* lui Aristotel. De ce e ea *Etica* atât de dezamăgitoare? Cred că nu din cauză că răspunde efectiv la două întrebări radical diferite ca şi cum ar fi una şi aceeaşi: (1) "Ce este viaţa fericită?", (2) "Ce este viaţa virtuoasă?". Mai degrabă din cauză că Aristotel nu face ceea ce noi, ca filosofi ai moralei, ne-am aştepta să facă, anume să ne convingă că trebuie realmente să facem ceea ce, în conştiinţa noastră non-reflexivă[260], am crezut până atunci că trebuie să facem sau, dacă nu, să ne spună care sunt, dacă există, celelalte lucruri pe care trebuie să le facem şi să ne demonstreze că are dreptate. Ei bine, dacă e adevărat ceea ce tocmai am susţinut, atunci o abordare sistematică a caracterului virtuos nu poate satisface această exigenţă (*demand*). În cel mai

[259] Distincţia netă dintre virtute şi moralitate ca forme co-ordonate şi independente ale binelui va explica un fapt care, altfel, e dificil de explicat. Dacă lăsăm la o parte cărţile de "filosofie morală" şi ne întoarcem faţa spre orice abordare însufleţită a vieţii şi acţiunii omeneşti, aşa cum întâlnim la Shakespeare, nimic nu ne izbeşte mai mult decât relativa îndepărtare a discuţiilor de "filosofie morală" de faptele vieţii reale. Oare nu se datorează acest lucru în bună măsură faptului că, în timp ce, pe bună dreptate, "filosofia morală" şi-a concentrat atenţia pe faptul obligaţiei, în cazul multora dintre aceia pe care-i admirăm în cel mai înalt grad şi ale căror vieţi prezintă cel mai înalt interes, cu toate că simţul obligaţiei a putut fi un factor important în vieţile lor, el nu a fost unul dominant?

[260] Nu e vorba aici de intuiţii *iraţionale* şi arbitrare; "nereflexiv" sau "nereflectat" (*non-reflective*) trimite, în cazul lui Prichard, la conştiinţa morală comună. Un agent moral care nu are nici o legătură cu reflecţia morală sistematică poate totuşi acţiona în virtutea unei obligaţii morale (e.g. a obligaţiei de a răspunde unui gest de amabilitate) şi anume o poate face într-un mod nereflectat, adică fără a reflecta conştient şi a articula teoretic temeiul moral al acţiunii sale şi chiar fără a se gândi la el. (N. trad.)

bun caz, ea ne poate clarifica detaliile uneia dintre obligaţiile noastre, anume obligaţia de a ne face mai buni; dar înfăptuirea acestui lucru nu ne ajută să descoperim ceea ce trebuie să facem în viaţă în ansamblul ei şi de ce; a crede că ne ajută ar însemna a crede că singura noastră treabă în viaţă e autoperfecţionarea. Aşadar nu e surprinzător că explicaţia pe care o dă Aristotel omului bun ne apare ca având aproape numai o valoare academică, fiind slab legată de veritabila noastră exigenţă, formulată în cuvintele lui Platon: oâ g¦r perˆ toà ™pitucÒntoj Ð lÒgoj, ¢ll¦ perˆ toà Óntina prÒpon crÁ zÁn.[261]

Eu nu-l *critic*, desigur, pe Aristotel pentru că eşuează în satisfacerea acestei exigenţe, decât în măsura în care ne face pe alocuri să credem că intenţiona s-o satisfacă. Căci principala mea susţinere este că această exigenţă nu poate fi satisfăcută, şi nu poate fi satisfăcută pentru că e ilegitimă. Suntem astfel conduşi la întrebarea: "Există în realitate un asemenea lucru cum e <filosofia morală> şi, dacă există, în ce sens există?"

Vom lua mai întâi în considerare ceea ce pare a fi un caz paralel, anume acela al "teoriei cunoaşterii". Aşa cum am susţinut mai înainte, la un moment sau altul al istoriei noastre comune, dacă reflectăm asupra acestor lucruri, vom fi inevitabil conduşi de frecvenţa greşelilor noastre şi ale altora spre gândul că e posibil ca noi, ca şi ceilalţi, să ne fi înşelat *întotdeauna* ca rezultat al vreunui defect radical al facultăţilor noastre. În consecinţă, anumite lucruri despre care am fi spus anterior fără nici o ezitare că le *ştim*, cum ar fi de pildă că 4x7=28, devin subiect de îndoială; ajungem să putem spune numai că am crezut că ştim aceste lucruri. Vom începe atunci inevitabil să căutăm o procedură generală prin care să ne putem asigura că o anumită condiţie a minţii este realmente una de cunoaştere. Şi aceasta presupune căutarea unui criteriu al cunoaşterii, i.e. a unui principiu prin aplicarea căruia să putem stabili că o anumită stare a minţii este realmente cunoaştere. Căutarea acestui criteriu şi aplicarea lui, atunci când e găsit, formează ceea ce se numeşte "teoria cunoaşterii". Căutarea presupune că în loc ca cunoaştere a faptului că *A* este *B* e ceva ce se obţine direct prin considerarea naturii lui *A* şi a lui *B*, cunoaşterea faptului că *A* este *B*, în sensul deplin sau complet al cuvântului, e ceva ce se poate obţine numai cunoscând mai întâi că *A* este *B* şi cunoscând apoi că noi am cunoscut acest lucru prin aplicarea unui criteriu, cum e principiul lui Descartes conform căruia ceea ce concepem în mod clar şi distinct e adevărat.

Ei bine, e uşor să arătăm că îndoiala dacă *A* este *B*, bazată pe acest fundament speculativ sau general, dacă este autentică, s-ar putea să nu înceteze niciodată. Căci, dacă pentru a şti realmente că *A* este *B* noi trebuie să ştim mai întâi că am ştiut acest lucru, atunci efectiv, pentru a şti că am ştiut acest lucru trebuie mai întâi să ştim că am ştiut că am ştiut acest lucru. Dar – mai important încă – e de asemenea uşor de arătat că această îndoială nu este una autentică, ci se bazează pe o confuzie a cărei identificare înlătură îndoiala. Căci atunci când *spunem* că ne îndoim de faptul dacă anterioara noastră condiţie a fost una de cunoaştere (*knowledge*), ceea ce *înţelegem* prin aceasta, dacă înţelegem ceva, este că noi ne îndoim dacă *opinia* (*belief*) noastră anterioară a fost *adevărată*, o opinie pe care o vom exprima ca *a gândi* (*thinking*) că *A* este *B*. Căci pentru a ne îndoi că anterioara noastră condiţie a fost una de cunoaştere, trebuie să o considerăm nu ca fiind cunoaştere, ci numai opinie, şi singura noastră întrebare poate fi "A fost adevărată această opinie?". Dar deîndată ce observăm că noi gândim condiţia noastră anterioară ca fiind doar una de opinie, vom observa că lucrul de care ne îndoim acum nu este cel despre care am *spus* la început că ne îndoim, anume dacă o condiţie anterioară de cunoaştere e

[261] "Nu vorbim aici despre lucruri obişnuite, ci despre cum trebuie trăit" (*Rep.* 352d). (N. trad.)

realmente cunoaştere. Prin urmare, pentru a îndepărta îndoiala, e necesar doar să recunoaştem (*appreciate*) natura reală a conştiinţei noastre aprehendând că, de pildă, 7x4=28 şi să vedem prin aceasta că ea nu a fost doar condiţie a opinării (*condition of believing*), ci o condiţie a cunoaşterii (*condition of knowing*) şi să reţinem apoi că în îndoiala noastră ulterioară lucrul de care ne îndoim realmente nu e dacă această conştiinţă era realmente cunoaştere, ci dacă o conştiinţă de un alt gen, anume opinia că 7x4=28, este adevărată. Vedem prin toate acestea că deşi este posibilă o îndoială bazată pe fundamente speculative, nu e vorba de o îndoială privitoare la ceea ce credeam că se referă îndoiala şi că o îndoială referitoare la acest din urmă lucru e imposibilă.

Două rezultate decurg de aici. În primul rând, dacă înţelegem, aşa cum o facem de regulă, prin "teorie a cunoaşterii" cunoaşterea care furnizează răspunsul la întrebarea "Este realmente cunoaştere ceea ce credeam până acum că este cunoaştere?", atunci nu există şi nu poate exista un asemenea lucru iar presupunerea că poate exista e pur şi simplu rodul unei confuzii. Nu poate exista nici un răspuns la o întrebare ilegitimă, doar acela că întrebarea e ilegitimă. Totuşi întrebarea e una pe care continuăm să o punem până în momentul în care ne dăm seama de inevitabila imediatitate (*immediacy*) a cunoaşterii. Şi e o cunoaştere pozitivă aceea că cunoaşterea e imediată şi că ea nici nu poate fi, nici nu are nevoie să fie, îmbunătăţită sau justificată ca fiind cunoaştere de o cunoaştere ulterioară. Această cunoaştere pozitivă pune capăt inevitabilei îndoieli şi, în măsura în care înţelegem prin "teorie a cunoaşterii" acest fel de cunoaştere, "teoria cunoaşterii" există, chiar dacă această cunoaştere ar fi cunoaşterea faptului că nu există "teorie a cunoaşterii" în sensul anterior.

În al doilea rând, să presupunem că ajungem să ne îndoim în mod autentic dacă, de pildă, 7x4=28, datorită unei autentice îndoieli cu privire la faptul dacă ieri am avut dreptate să credem că 7x4=28, o îndoială care poate apărea în fapt numai dacă ne-a scăpat controlul asupra, i.e. nu ne mai amintim naturii veritabile a conştiinţei noastre de ieri şi credem astfel că ea consta din opinare (*believing*). În mod clar, singurul remediu ar fi să facem socoteala din nou. Sau ca să formulăm problema în termeni generali, dacă ajungem să ne îndoim dacă e adevărat că *A* este *B*, aşa cum credeam odată, remediul nu constă în vreun proces de reflecţie, ci într-o asemenea reconsiderare a naturii lui *A* şi *B* încât să ducă la cunoaşterea faptului că *A* este *B*.

Având în minte aceste consideraţii, să ne referim acum la ceea ce mi se pare a fi cazul paralel, deşi el prezintă unele diferenţe, anume acela al "filosofiei morale". Senzaţia că trebuie să facem anumite lucruri apare în conştiinţa noastră nereflexivă, fiind o activitate de gândire morală ocazionată de variatele situaţii în care ne aflăm. În acest stadiu, atitudinea noastră faţă de aceste obligaţii e una de încredere implicită. Dar, în mod inevitabil, recunoaşterea gradului în care înfăptuirea acestor obligaţii e contrară interesului nostru stârneşte îndoiala dacă, până la urmă, aceste obligaţii sunt realmente obligatorii, i.e. dacă senzaţia noastră că nu trebuie să facem anumite lucruri nu este o iluzie. Atunci vrem să ni se *demonstreze* că trebuie să facem asta, i.e. să fim convinşi de acest lucru printr-un proces care, ca argument, e diferit ca gen de felul iniţial şi nereflectat în care am recunoscut (*appreciate*) acest lucru. Aşa cum am argumentat deja, această exigenţă e ilegitimă.

De aici urmează că, în primul rând, dacă înţelegem prin "filosofie morală", cum se întâmplă în mod aproape universal, cunoaşterea care ar satisface această exigenţă, atunci nu există o asemenea cunoaştere şi toate încercările de a ajunge la ea sunt menite

eşecului deoarece se bazează pe o greşeală, greşeala de a presupune posibilitatea de a demonstra ceea ce poate fi doar aprehendat direct printr-un act de gândire morală (*moral thinking*). Cu toate că ilegitimă, această exigenţă e inevitabilă atâta vreme cât nu am împins procesul de reflecţie suficient de departe încât să ne dăm seama de caracterul evident de la sine a obligaţiilor noastre, i.e. de imediatitatea aprehendării lor de către noi. Această conştientizare a caracterului lor evident este o cunoaştere pozitivă şi, în măsura, dar numai în măsura, în care termenul "filosofie morală" este aplicat acestei cunoaşteri, ca şi cunoaşterii imediatităţii similare a aprehendării bunătăţii (*the goodness*) diferitelor virtuţi şi a bunelor dispoziţii în genere, există un asemenea lucru cum e "filosofia morală". Şi cum această cunoaştere poate potoli îndoielile care afectează adesea întreaga noastră conduită în viaţă, ea este, deşi nu vastă, importantă şi chiar importantă într-un sens vital.

În al doilea rând, să presupunem că ajungem să ne îndoim în mod autentic dacă trebuie, de pildă, să ne plătim datoriile, din cauza unei îndoieli autentice că anterioara noastră convingere că trebuie să facem acest lucru e adevărată, o îndoială care poate în fapt să ia naştere numai dacă nu mai reuşim să ne amintim natura reală a ceea ce numim acum convingerea noastră trecută. Singurul remediu rezidă în a ne pune într-o situaţie care ocazionează această obligaţie sau – dacă avem o imaginaţie suficient de puternică – în a ne imagina în acea situaţie, lăsând apoi capacităţile noastre morale de gândire să-şi facă treaba. Sau, pentru a formula problema în termeni generali, dacă ne îndoim într-adevăr că există realmente o obligaţie de a origina *A* într-o situaţie *B*, remediul nu constă în vreun proces de gândire generală, ci în a ne pune faţă în faţă cu o instanţă particulară a situaţiei *B* şi apoi a recunoaşte direct obligaţia de a origina *A* în acea situaţie[2]

Traducere de Valentin Mureşan

[262] Aici se evocă problema felului în care putem decide în situaţii dificile, situaţii în care o datorie e contestată sau în care apar conflicte între datorii. Soluţia lui Prichard e urmarea tezei sale că simţul datoriei (sentimentul că trebuie să facem anumite lucruri) e o activitate a gândirii morale ocazionate de variatele situaţii (circumstanţe, ralaţii) în care ne găsim: putem decide în asemenea situaţii dificile numai dacă ne punem efectiv sau ne imaginăm în respectivele situaţii şi apoi ne lăsăm conduşi de capacitatea noastră de gândire morală. (N. trad.)

Ce face ca actele corecte să fie corecte?

W. D. Ross

Problema reală în disputa dintre hedonism şi utilitarism, pe de o parte, şi oponenţii lor, pe de altă parte, nu e dacă termenul “corect” (*right*) înseamnă “ceea ce produce cutare şi cutare”; pentru că aşa ceva nu s-ar putea susţine într-un mod plauzibil. Problema reală e aceea pe care o vom lua acum în considerare, anume dacă există vreo caracteristică generală care face ca actele corecte să fie corecte şi, dacă da, care ar fi aceasta. Printre cele mai importante încercări istorice de a formula o caracteristică unică a tuturor acţiunilor corecte, care să reprezinte fundamentul corectitudinii lor, se numără cele făcute de egoism şi utilitarism. Dar nu pe acestea îmi propun să le discut eu; şi nu pentru că subiectul n-ar fi important, ci pentru că el a fost deja tratat atât de des şi atât de bine; şi, în plus, pentru că s-a ajuns deja la un înalt grad de consens printre filosofi cum că nici una dintre aceste teorii nu e satisfăcătoare. Profesorul Moore a propus o teorie mult mai

W. D. Ross, *The Right and the Good*, Oxford University Press, 1930 , cap. II.

atractivă: ceea ce face ca acţiunile să fie corecte este faptul că ele produc mai mult *bine* decât ar fi putut produce orice altă acţiune accesibilă agentului.

Această teorie este de fapt punctul culminant al tuturor încercărilor de a baza corectitudinea pe producerea unui anume fel de rezultat. Prima formă pe care o ia acest demers e încercarea de a baza corectitudinea pe contribuţia la avantajul sau la plăcerea agentului. Această teorie dă de bucluc în legătură cu faptul, observabil cu ochiul liber, că o mare parte a datoriei constă în respectarea drepturilor şi în promovarea intereselor celorlaţi, indiferent de costurile implicate pentru noi. Poate că Platon şi alţii au dreptate atunci când susţin că respectarea drepturilor celorlalţi nu presupune niciodată, pe termen lung, o pierdere a fericirii de către agent, că «viaţa dreaptă e folositoare omului». Dar acest lucru, chiar dacă e adevărat, e irelevant în ceea ce priveşte corectitudinea actului. În măsura în care un om înfăptuieşte o acţiune *pentru că* el crede că-şi va promova prin ea propriul interes, el nu acţionează dintr-un simţ al corectitudinii ei, ci din interes egoist (*from self-interest*).

Utilitarismul hedonist aduce teoriei egoiste un amendament necesar. El arată în mod corect că faptul că o anumită plăcere va fi resimţită de către agent nu reprezintă nici un fel de temei pentru care el ar *trebui* să o producă mai degrabă decât să producă o plăcere egală sau mai mare care va fi resimţită de altcineva, cu toate că, natura umană fiind aşa cum e, aceasta face să fie improbabil faptul că el nu *va* încerca să o producă. Dar utilitarismul hedonist are la rândul său nevoie de corecţie. Dacă reflectăm bine, pare clar că plăcerea nu e singurul lucru din această viaţă pe care-l considerăm a fi bun în sine ; noi considerăm, de exemplu, faptul de a avea un caracter bun sau o înţelegere inteligentă a lumii ca fiind la fel de bune sau mai bune. Realizăm un important progres dacă substituim pe "ceea ce produce cel mai mare bine" în locul lui "ceea ce produce cea mai mare plăcere".

Nu numai că această teorie e mai atractivă decât utilitarismul hedonist, dar relaţia sa logică cu această din urmă teorie e de aşa natură încât cea de a doua n-ar putea fi adevarată decât dacă *ea* ar fi adevarată, pe când prima ar putea fi adevarată chiar dacă utilitarismul hedonist ar fi fals. Ea e, de fapt, unul din fundamentele logice ale utilitarismului hedonist. Căci concepţia după care ceea ce produce maximum de plăcere e corect are ca fundament concepţiile că (1) ceea ce produce binele maxim e corect, şi (2)

că plăcerea e singurul lucru bun în sine. Dacă nu ar fi plecat de la presupunerea că ceea ce produce *binele* maxim e corect, încercarea utilitariştilor de a arăta că plăcerea e singurul lucru bun în sine, care e de fapt chestiunea ce le cauzează cele mai mari necazuri atunci când vor să o demonstreze, ar fi fost total irelevantă pentru încercarea lor de a demonstra că numai ceea ce produce *plăcerea* maximă e corect. Aşadar, dacă am putea arăta că producerea binelui maxim nu este ceea ce face ca toate acţiunile corecte să fie corecte, atunci am respinge *a fortiori* utilitarismul hedonist.

Atunci când un om obişnuit îndeplineşte o promisiune pentru că el crede că aşa trebuie să facă, pare clar că o face fără a se gândi la totalitatea consecinţelor, şi cu atât mai puţin la probabilitatea ca acestea să fie cele mai bune posibile. El se gândeşte de fapt mai mult la trecut decât la viitor. Ceea ce-l face să creadă că e corect să acţioneze într-un anume fel e faptul că a promis să facă acel lucru - atât şi, de obicei, nimic mai mult. Faptul că actul său va produce cele mai bune consecinţe posibile nu e temeiul (*reason*) pentru care acesta îl va numi corect. Ceea ce dă culoare teoriei pe care tocmai o examinăm, aşadar, nu sunt acţiunile în legătură cu care o reflecţie de genul ‘am promis’ este singurul temei pe care ni-l oferim pentru a gândi o anumită acţiune ca fiind corectă (şi care formează, probabil, majoritatea covârşitoare a acţiunilor noastre), ci cazurile excepţionale în care consecinţele îndeplinirii unei promisiuni (de exemplu) ar fi atât de dezastruoase pentru ceilalţi încât considerăm că ar fi corect să nu o îndeplinim. Trebuie să admitem, desigur, că asemenea cazuri există. Dacă am promis să mă întâlnesc cu un prieten la un moment dat pentru un scop trivial, aş considera cu siguranţă justificată nerespectarea de către mine a acestui angajament dacă prin aceasta aş putea preveni un accident grav sau aş putea alina suferinţa victimelor unui accident. Iar suporterii concepţiei pe care o examinăm susţin că eu gândesc aşa datorită faptului că eu consider că voi produce mai mult bine printr-una dintre acţiuni decât prin cealaltă. E posibilă însă şi o abordare diferită a acestei chestiuni, o abordare care cred că se va dovedi a fi cea adevărată. S-ar putea spune că, în afară de datoria de a–mi ţine promisiunile, eu am, şi totodată recunosc, datoria de a alina suferinţa•, şi că atunci când consider că e corect să o săvârşesc pe ultima cu preţul nesăvârşirii celei dintâi, nu o fac întrucât consider că voi produce prin aceasta mai mult bine, ci întrucât o consider datoria care, în acele

• Acestea nu sunt, strict vorbind, datorii, ci lucruri care tind să fie datoriile noastre sau datorii *prima facie*.

circumstanţe, este mai datorie decât cealaltă. Această abordare se potriveşte cu siguranţă mai bine cu cea ce gândim în realitate atunci când ne aflăm într-o asemenea situaţie. Aşa cum reuşesc eu să văd lucrurile, dacă pot produce cantităţi egale de bine atât prin ţinerea promisiunii cât şi ajutând pe cineva căruia nu i-am făcut nici o promisiune, nu voi ezita să o consider pe prima ca fiind datoria mea. Cu toate acestea, din perspectiva concepţiei conform căreia ceea ce e corect e corect pentru că produce cel mai mult bine, nu o voi considera pe prima ca datorie a mea.

Există două teorii, fiecare simplă în felul său, care oferă o soluţie unor astfel de cazuri de conştiinţă. Una este concepţia lui Kant, după care există anumite datorii ale obligaţiei perfecte, cum ar fi acelea de a-ţi ţine promisiunile, de a plăti datoriile, de a spune adevărul, care nu admit nici un fel excepţie în favoarea datoriilor obligaţiei imperfecte, cum ar fi aceea de a alina suferinţa. Cealaltă e viziunea, de exemplu, a profesorului Moore şi a dr. Rashdall, după care nu există decât datoria de a produce binele şi că toate "conflictele dintre datorii" ar trebui rezolvate întrebând "prin ce acţiune se va produce cel mai mare bine?" Dar e mai important ca teoria noastră să se potrivească cu faptele decât să fie simplă, iar abordarea pe care am oferit-o mai sus corespunde mai bine (mi se pare) cu cea ce credem noi în fapt decât oricare dintre aceste teorii mai simple, anume că în mod normal respectarea promisiunii, de exemplu, ar trebui să vină înaintea bunăvoinţei dar că atunci, şi doar atunci, când binele ce urmează a fi produs prin actul de bunăvoinţă e foarte mare, iar promisunea e comparativ trivială, actul de bunăvoinţă devine datoria noastră.

De fapt, teoria "utilitarismului ideal", dacă pot să mă refer astfel de dragul simplităţii la teoria profesorului Moore, pare să simplifice prea mult relaţiile pe care le avem cu semenii noştri. Ceea ce spune ea, până la urmă, e că singura relaţie moralmente semnificativă pe care o au cei din jur faţă de mine e aceea de a fi posibili beneficiari ai acţiunilor mele.[•] Ei chiar se află într-o astfel de relaţie cu mine, iar aceasta este semnificativă moral. Dar ei se pot afla totodată faţă de mine în relaţia celui care promite faţă de cel căruia i se promite, a creditorului faţă de debitor, a soţiei faţă de soţ, a

[•] Unii ar putea crede că, dincolo de alte considerente, am putea oferi o respingere suficientă a acestei concepţii arătând că şi eu mă aflu într-o astfel de relaţie cu mine însumi, de unde ar rezulta că, pentru această concepţie, distincţia dintre sine şi alţii ar fi nesemnificativă moral.

copilului faţă de părinte, a prietenului faţă de prieten, a conaţionalului faţă de alt conaţional şi tot aşa; şi fiecare dintre aceste relaţii este fundamentul unei datorii *prima facie* care apasă asupra mea mai mult sau mai puţin, în funcţie de circumstanţele cazului. Atunci când mă aflu într-o situaţie, cum probabil sunt întotdeauna, în care mi se impun mai mai mult de una dintre aceste datorii *prima facie*, ceea ce trebuie eu să fac e să studiez situaţia cât mai complet posibil, până când pot să-mi formez opinia chibzuită (şi nu pot mai mult de atât) după care, în acele circumstanţe, una dintre datorii se impune mai mult decât cealaltă; atunci sunt eu constrâns să gândesc că a înfăptui această datorie *prima facie* este datoria mea *sans phrase* în acea situaţie.

Sugerez să folosim "datorie *prima facie*" sau "datorie condiţionată" ca un mod succint de a ne referi la caracteristica (distinctă de aceea de a fi o datorie propriu-zisă) pe care o are un act în virtutea faptului că e de un anume gen (e.g. ţinerea unei promisiuni), de a fi un act care ar fi o datorie propriu-zisă (*a duty proper*) dacă nu ar fi în acelaşi timp de un alt gen care e moralmente semnificativ. Dacă un act e o datorie propriu-zisă sau reală depinde de *toate* genurile moralmente semnificative a căror instanţă este el. Expresia "datorie *prima facie*" trebuie scuzată deoarece (1) ea sugerează că noi vorbim aici despre un anume gen de datorie, pe când în realitate nu e vorba de o datorie ci de ceva legat într-un mod special de datorie. Strict vorbind, nu am avea nevoie aici de o expresie în care datoria e calificată de un adjectiv, ci de un substantiv separat. (2) "*Prima*" *facie* sugerează că vorbim numai despre o aparenţă pe care o prezintă o situaţie morală la prima vedere şi care se poate dovedi iluzorie; pe când eu vorbesc despre un fapt obiectiv, implicat în natura situaţiei, sau mai exact într-un element ce ţine de natura ei, deşi nu rezultând din *întreaga* sa natură aşa cum rezultă datoria propriu-zisă. Nu pot totuşi să găsesc un termen care să se potrivească perfect. Profesorul Prichard a sugerat termenul de "revendicare" (*claim*). Cuvântul "revendicare" are avantajul de a fi destul de familiar în acest context şi pare să se achite bine de sarcină. Ar fi firesc să spunem "o persoană căreia i-am făcut o promisiune poate revendica ceva de la mine" şi de asemenea "o persoană a cărei suferinţă aş putea-o alina (cu preţul încălcării unei promisiuni) poate revendica ceva de la mine". Dar (1) în timp ce "revendicare" este potrivit din punctul *lor* de vedere, am vrea aici un cuvânt care să exprime faptul corespunzător din punctul de vedere al agentului – faptul de a fi el însuşi supus unor revendicări care pot fi făcute în

raport cu el; iar limbajul obişnuit nu ne oferă nici un astfel de corelativ al ”revendicării”. Şi (2) (ceea ce este chiar mai important) termenul “revendicare” pare să sugereze inevitabil existenţa a două persoane, una care poate revendica de la alta; şi cu toate că acest aspect acoperă domeniul datoriei sociale, el e nepotrivit în cazul acelei părţi importante a datoriei care e datoria de a-şi cultiva sieşi un anume gen de caracter. Ar fi artificial, cred, şi în orice caz metaforic, să spunem: caracterul cuiva are o revendicare faţă de sine însuşi.

Nu există nimic arbitrar în legătură cu aceste datorii *prima facie.* Fiecare se bazează pe o circumstanţă precisă despre care nu se poate susţine în mod serios că este fără semnificaţie morală. Fără a avea pretenţia completitudinii sau a unei forme finale, sugerez următoarea diviziune pentru datoriile *prima facie*.[•]

(1) Unele datorii se bazează pe actele mele precedente. Aceste datorii par să fie de două genuri, (a) cele care se bazează pe o promisiune, sau pe ceea ce ar putea fi numit destul de bine o promisiune implicită, cum ar fi făgăduiala implicită de a nu spune minciuni care pare a fi presupusă de actul de a intra într-o conversaţie (presupusă cel puţin de către oamenii civilizaţi) sau de a scrie cărţi care nu sunt de ficţiune, ci pretind să relateze o istorie. Acestea ar putea fi numite datoriile fidelităţii. (b) cele ce se bazează pe un act anterior greşit (*wrong*). Acestea ar putea fi numite datorii reparatorii. (2) Altele se bazează pe acte anterioare ale altor oameni, i.e. servicii făcute de aceştia mie. Acestea ar putea fi descrise în mare ca datorii ale gratitudinii. (3) Unele se bazează pe faptul sau posibilitatea unei distribuţii a plăcerii sau fericirii (sau a mijloacelor pentru obţinerea acestora) care nu e în acord cu meritul persoanelor implicate; în aceste situaţii apare datoria de a răsturna sau a preveni astfel de distribuţii. Acestea sunt datoriile dreptăţii. (4) Unele se bazează pe simplul fapt că există alte fiinţe în lume a căror condiţie ar putea fi îmbunătăţită sub aspectul virtuţii sau al inteligenţei sau al plăcerii. Acestea sunt datoriile

[•] Voi spune clar în acest stadiu că eu *presupun* corectitudinea unora dintre principalele noastre convingeri ca datorii *prima facie* sau, mai strict, susţin că noi *ştim* că ele sunt adevărate. Pentru mine este cât se poate de evident că a face o promisiune, de exemplu, înseamnă a crea în altcineva o revendicare morală cu privire la noi. Mulţi cititori vor spune poate că ei nu *ştiu* ca aceasta să fie adevărat. Dacă e aşa, în mod sigur nu pot să le demonstrez acest lucru; pot doar să le cer să mai reflecteze o dată în speranţa că până la urmă vor fi de acord că şi ei ştiu că aceasta e adevărat. Principalele convingeri morale ale omului simplu nu mi se par a fi opinii pe care filosofia ar trebui să le demonstreze sau să le infirme, ci cunoaştere de la bun început; în cazul meu, nu întâmpin prea multe dificultăţi în a distinge aceste convingeri esenţiale de alte convingeri morale pe care de asemenea le am, care sunt doar opinii failibile bazate pe o studiere imperfectă a travaliului desfăşurat de anumite instituţii sau tipuri de acţiune în vederea binelui sau răului.

binefacerii (*beneficence*). (5) Unele se bazează pe faptul că ne putem îmbunătăţi propria condiţie în ceea ce priveşte virtutea sau inteligenţa. Acestea sunt datoriile de autoperfecţionare. (6) Cred că ar trebui să distingem de datoriile de la punctul (4) acele datorii pe care le putem pune sub titlul de "a nu-i leza pe ceilalţi". Fără îndoială că a-i leza (*injure*) pe alţii înseamnă incidental a eşua în a le face bine; dar mi se pare clar că nefacerea răului (*non-maleficence*) e aprehendată ca o datorie distinctă de binefacere (*beneficence*) şi ca o datorie care are un caracter mult mai stringent. Să notăm că dintre toate tipurile de datorie doar aceasta e formulată la modul negativ. Desigur, putem încerca să formulăm această datorie, ca şi pe toate celelalte, într-un mod pozitiv. S-ar putea spune că ea este în realitate datoria de a ne împiedica să acţionăm fie din înclinaţia de a-i prejudicia (*harm*) pe alţii, fie din înclinaţia de a urmări propria plăcere, proces în care i-am prejudicia în mod accidental. Însă dacă reflectăm bine, rezultă cu claritate că datoria primară în acest caz e datoria de a nu-i prejudicia pe alţii, aceasta fiind o datorie indiferent dacă avem sau nu o înclinaţie care, odată manifestată, ar duce la prejudicierea lor de către noi; şi că atunci când avem o astfel de înclinaţie, datoria primară de a nu-i prejudicia pe ceilalţi dă naştere unei datorii-consecinţă de a rezista acestei înclinaţii. Recunoaşterea acestei datorii a nefacerii răului e primul pas pe calea recunoaşterii datoriei binefacerii; şi aceasta dă seama de preeminenţa poruncilor "să nu ucizi", "să nu comiţi adulter", "să nu furi", "să nu aduci mărturie mincinoasă" din atât de vechiul cod care este Decalogul. Dar chiar şi când am ajuns să recunoaştem datoria binefacerii mi se pare că datoria nefacerii răului e recunoscută ca fiind una distinctă şi, *prima facie*, mai constrângătoare. În general, nu vom considera îndreptăţită uciderea unei persoane pentru a o păstra pe alta în viaţă sau furtul din avutul uneia pentru a da pomană alteia.

Defectul esenţial al teoriei "utilitarismului ideal" e acela ca ignoră, sau nu justifică pe de-a întregul, caracterul foarte personal al datoriei. Dacă singura datorie e aceea de a produce maximum de bine, întrebarea cine e beneficiarul binelui - dacă e vorba de mine, de binefăcătorul meu sau de o persoană căreia i-am promis să-i fac acest bine, ori e vorba de un simplu concetăţean cu care nu mă aflu într-o asemenea relaţie specială - nu modifică în nici un fel faptul că eu am datoria să produc acel bine. În realitate, suntem cu toţii siguri că ea îl modifică într-o mare măsură.

Trebuie să facem unul sau două comentarii pe marginea acestei liste provizorii cu diviziunile datoriei. (1) Strict vorbind, această nomenclatură nu e corectă. Pentru că prin « fidelitate » sau « gratitudine » noi înţelegem în mod strict anumite stări motivaţionale; şi, după cum am subliniat, nu e datoria noastră să avem anumite motive, ci să acţionăm într-un anume fel. Prin "fideliate", de exemplu, se înţelege, strict vorbind, dispoziţia de a ne ţine de promisiuni şi de promisiunile implicite *pentru că le-am făcut.* Nu avem un termen general care să acopere îndeplinirea efectivă a promisiunilor şi a promisiunilor implicite *indiferent de motiv*; şi folosesc termenul "fidelitate"cu un sens mai vag, dar poate şi mai convenabil, pentru a umple acest gol. La fel folosesc şi termenul de "gratitudine" pentru întoarcerea unor servicii, indiferent de motiv. Termenul "dreptate" nu e legat atât de mult, în folosirea sa comună, de o anumită stare motivaţională, căci noi spunem adesea despre un om că acţionează drept chiar dacă nu credem că motivul său a fost dorinţa de a face ceea ce e drept doar de dragul de a face asta. De aceea sunt necesare mai puţine scuze pentru folosirea termenului "dreptate" în acest sens. Şi am folosit cuvântul "binefacere" (*beneficence*) mai degrabă decât "bunăvoinţă" (*benevolence*) pentru a sublinia faptul că e datoria noastră să facem anumite lucruri şi nu să le facem din anumite motive.

(2) Dacă s-ar aduce obiecţia că acest catalog al principalelor tipuri de datorii e unul nesistematic de care se nu se bazează pe nici un principiu logic, s-ar putea replica, în primul rând, că el nu are nici o pretenţie de a fi ultimul cuvânt. E o clasificare *prima facie* a datoriilor pe care reflecţia asupra convingerilor noastre morale pare să ne-o revele de fapt. Şi dacă aceste convingeri sunt, cum pretind eu că sunt, de felul cunoaşterii, şi dacă nu le-am formulat greşit, această listă va fi o listă a unor datorii condiţionate autentice, suficient de corectă chiar dacă nu cu necesitate completă. Lista *bunurilor* (*goods*) avansată de teoria rivală e obţinută prin exact aceeaşi metodă – singura viabilă în aceste circumstanţe – anume aceea a reflecţiei directe asupra a ceea ce gândim efectiv. Loialitatea faţă de fapte valorează mai mult decât o arhitectonică simetrică sau o simplitate obţinută în grabă. Dacă reflecţii suplimentare vor descoperi un fundament logic perfect pentru această clasificare sau pentru alta mai bună, cu atât mai bine.

(3) S-ar putea obiecta de asemenea că teoria noastră conform căreia există aceste tipuri variate, şi de multe ori conflictuale, de datorii *prima facie* nu ne oferă nici un

principiu pe baza căruia să discernem care este datoria noastră reală în anumite circumstanţe particulare. Dar această obiecţie nu este una ce poate fi ridicată de teoria rivală. Pentru că atunci când avem de ales între producerea a două bunuri eterogene, să zicem cunoaştere şi plăcere, teoria ”utilitarismului ideal” nu poate decât să revină la o opinie pentru care nu poate fi oferită nici o bază logică, anume că unul dintre bunuri e mai mare; şi aceasta nu e superioară opiniei similare că una dintre cele două datorii e mai presantă. Din nou, atunci când considerăm variatatea infinită a efectelor acţiunilor noastre sub forma plăcerii trebuie neapărat să admitem că acea pretenţie pe care o ridică uneori hedonismul, de a oferi un criteriu uşor aplicabil al comportamentului corect, e cu totul iluzorie.

Nu vreau totuşi să mă mulţumesc cu un *argumentum ad hominem* şi voi susţine că nu există în principiu nici un temei pentru a bănui că orice act care este o datorie a noastră este astfel din unul şi acelaşi temei. De ce *nu* ar poseda două mulţimi de circumstanţe, sau o mulţime de circumstanţe, caracteristici diferite, oricare dintre acestea putând face ca un anume act să fie datoria noastră *prima facie*? Când întreb ce mă face să fiu sigur în anumite cazuri că am datoria *prima facie* de a face aşa şi aşa, constat că răspunsul se află în faptul că am făcut o promisiune; când pun aceeaşi întrebare într-un alt caz, găsesc că răspunsul se află în faptul că am făcut ceva moralmente greşit. Şi dacă, reflectând, constat (şi cred că alta va constata) că nici unul dintre aceste temeiuri nu e reductibil la celălalt, nu trebuie să presupun pe vreo bază *a priori* că o astfel de reducere ar fi posibilă.

S-ar putea încerca o aranjare într-o formă mai sistematică a principalelor tipuri de datorii pe care le-am indicat. În primul rând, pare evident de la sine (*self-evident*) că dacă există lucruri care sunt intrinsec bune, este *prima facie* o datorie aceea de a le produce mai degrabă decât aceea de a nu le produce, şi de a produce cât de multe putem dintre ele. Vom argumenta în capitolul cinci că există trei principale lucruri care sunt intrinsec bune - virtutea, cunoaşterea şi, între anumite limite, plăcerea. Şi deoarece o anumită dispoziţie virtuoasă, de exemplu, e la fel de bună, fie că e realizată în mine sau în altul, mi se pare că e datoria mea să o produc, în mine sau în altul. Acelaşi lucru e valabil pentru cunoaştere.

Cazul plăcerii e dificil; căci în timp ce recunoaştem în mod clar datoria de a produce plăcere altora, nu e nici pe departe la fel de clar că recunoaştem datoria de a produce plăcere pentru noi înşine. Această dificultate pare să ia naştere din următoarele fapte. Conceperea unui act ca fiind datoria noastră presupune o anume reflecţie cu privire la act; şi din această cauză o asemenea reflecţie nu apare în mod normal în legătură cu acte către care suntem deja împinşi de un alt impuls puternic. Până aici, cauza pentru care nu gândim promovarea propriei noastre plăceri ca o datorie e analogă cauzei care de regulă împiedică o persoană foarte simpatetică să gândească promovarea plăcerii altora ca o datorie. Ea e împinsă atât de tare spre promovarea plăcerii altora de interesul său direct în asigurarea bunăstării lor, încât nu încetează să întrebe dacă e datoria ei să promoveze acea plăcere; şi noi suntem cu toţii împinşi atât de tare spre promovarea propriei plăceri încât nu încetăm să întrebăm dacă aceasta e o datorie sau nu. Dar există un temei suplimentar pentru care chiar şi atunci când încetăm să ne gândim la asemenea chestiuni ea nu ni se prezintă ca o datorie: anume că, deoarece înfăptuirea celor mai multe din datoriile noastre implică renunţarea la anumite plăceri pe care le cere îndeplinirea datoriei şi dobândirea unor plăceri pentru noi înşine ajung să fie gândite, printr-o asociere naturală de idei, ca lucruri incompatibile. Această asociere de idei este în principal salutară prin rezultatele ei, deoarece ea pune nişte limite acelui ceva care, lăsat singur, ar fi mult prea mult, anume tendinţa de a urmări propria plăcere fără a ne gândi şi la alte considerente. Totuşi, dacă plăcerea e bună, pare clar că pe termen lung e corect să o obţinem pentru noi înşine şi totodată să o producem pentru alţii, atâta vreme cât aceasta nu implică neîndeplinirea unor datorii *prima facie* mai stringente. Problema e una foarte dificilă, dar mi se pare că această concluzie nu poate fi contrazisă decât pe baza unuia dintre urmatoarele trei temeiuri: (1) că plăcerea nu este *prima facie* bună (i.e. bună când ea nu e nici actualizarea unei dispoziţii rele, nici nemeritată), (2) că nu există o datorie *prima facie* de a produce cât mai mult bine putem, sau (3) că deşi există o datorie *prima facie* de a produce alte lucruri care sunt bune, nu există o datorie *prima facie* de a produce plăcere pentru propria noastră delectare. Voi oferi mai târziu temeiuri pentru a nu accepta prima susţinere. A doua e greu de disputat cu argumente, dar mi se pare pur şi simplu falsă. Cea de a treia pare plauzibilă doar dacă acceptam că un act care e plăcut sau produce plăcere pentru noi înşine trebuie să nu fie o datorie pe acest temei; ceea ce va

conduce la consecinţe paradoxale cum ar fi aceea că dacă un om se bucură producând plăcere celorlalţi sau ajutând la perfecţionarea lor morală, nu poate fi datoria sa să facă asta. Şi totuşi, pare un fapt foarte ciudat că în conştiinţa noastră obişnuită nu există o datorie de a ne face plăcere nouă înşine; şi pentru a oferi o explicaţie parţială a acestui lucru aş putea adăuga că deşi, cum cred eu, plăcerea proprie e un bine şi există o datorie de a o produce, aceasta are loc numai dacă *gândim* propria plăcere nu pur şi simplu ca propria plăcere, ci ca un bine obiectiv, ceva ce un spectator imparţial ar aproba, ceva a cărui producere o putem gândi ca pe o datorie; iar noi nu o gândim în mod obişnuit astfel.

Dacă aceste puncte de vedere sunt corecte, ceea ce noi am numit datoria binefacerii şi datoria autoperfecţionării se sprijină pe acelaşi fundament. În cele două cazuri nu sunt implicate principii diferite ale datoriei. Dacă simţim că avem o responsabilitate specială de a ne perfecţiona propriul caracter mai degrabă decât a-l perfecţiona pe al altora, aceasta nu se întâmplă pentru că e implicat aici un principiu special, ci pentru că suntem conştienţi că una se află sub controlul nostru mai mult decât cealaltă. Pe aceste baze a exprimat Kant legea practică a datoriei sub forma "caută să te faci pe tine însuţi bun şi pe ceilalţi fericiţi". Acesta era atât de convins de caracterul intern al virtuţii, încât privea orice încercare a unei persoane de a produce virtutea într-o altă persoană ca fiind imediat menită să producă, în cel mai bun caz, numai un surogat de virtute, înfăptuirea unor acte corecte dintr-un punct de vedere exterior şi nu a unora din principiul adevărat al acţiunii virtuoase dar fără să privească alte persoane. Trebuie să admitem că un om nu îl poate forţa pe altul să fie virtuos; virtutea obligatorie nu ar mai fi virtute. Dar experienţa arată clar că I. Kant greşeşte ţinta atunci când susţine că un om nu poate face nimic pentru a *promova* virtutea în altul, pentru a face ca asemenea influenţe să acţioneze asupra lui încât răspunsul acestuia la ele să fie mai probabil unul virtuos decât ar fi răspunsul său la alte influenţe. Iar datoria noastră de a face aceasta nu e de un gen diferit faţă de datoria de a ne perfecţiona propriile caractere.

Este la fel de clar, şi acest lucru e clar încă dintr-un stadiu timpuriu al dezvoltării morale, că dacă există lucruri care sunt rele în sine, trebuie, "*prima facie*", să nu le facem altora; şi pe aceasta se bazează datoria nefacerii răului.

Datoria dreptăţii e şi mai complicată, cuvântul fiind folosit pentru a denumi lucruri care sunt în realitate foarte diferite - lucruri cum ar fi plata datoriilor, reparaţia

lezărilor aduse de cineva altuia şi realizarea unei distribuţii a fericirii între ceilalţi oameni proporţional cu meritul. Folosesc cuvântul ca denotând numai pe ultimul dintre acestea trei. În capitolul cinci voi încerca să arăt că în afară de aceste trei bunuri (comparativ) simple, virtute, cunoaştere şi plăcere, există un bun mai complex, ireductibil la ele, constând în proporţionarea fericirii în raport cu virtutea. Realizarea acesteia e o datorie pe care o avem faţă de toţi oamenii la fel, deşi ea poate fi întărită prin responsabilităţi speciale pe care ni le-am asumat faţă de anumiţi oameni. Aceasta, aşadar, împreună cu binefacerea şi autoperfecţionarea, cad sub principiul general după care trebuie să producem cât de mult bine ne stă în putinţă, deşi binele de care vorbim aici e diferit ca gen de oricare altul.

Dar în afară de această obligaţie generală, există şi obligaţii speciale. Acestea pot apărea, la început accidental, din acte care nu au fost prin esenţa lor menite să creeze o asemenea obligaţie, dar care au creat-o totuşi. După natura cazului, aceste acte pot fi de două feluri – lezări aduse altora şi acceptarea de beneficii de la aceştia. Pare clar că acestea ne pun sub o obligaţie specială faţă de alţi oameni şi că numai aceste acte pot face aşa ceva în mod accidental. De aici apar datoriile gemene ale reparaţiei şi gratitudinii.

În fine, există obligaţii speciale care apar din acte care chiar au avut ca intenţie, atunci când au fost făcute, să ne pună sub o asemenea obligaţie. Numele unor asemenea acte este "promisiuni"; acest nume e suficient de larg dacă vrem să punem sub el şi promisiunile implicite, i.e. modurile de comportament prin care, fără o promisiune verbală explicită, creăm în mod intenţionat o anumită aşteptare conform căreia se poate conta pe noi că ne vom comporta într-un anumit fel în interesul unei alte persoane.

Acestea par a fi, în principiu, toate felurile în care pot apărea datoriile *prima facie*. În experienţa reală le găsim combinate între ele în modalităţi foarte complexe. Astfel, de exemplu, datoria de a respecta legile ţării apare, în parte, (cum arată Socrate în *Criton*) din datoria gratitudinii pentru beneficiile pe care le-am obţinut de la ţară; în parte, ea apare şi din promisiunea implicită de a ne supune, care pare a fi presupusă de locuirea permanentă într-o ţară ale cărei legi se *aşteaptă* să le respectăm şi care e încă şi mai clar presupusă de invocarea de către noi a protecţiei legilor sale (acesta e adevărul ce subdetermină doctrina contractului social); şi, în parte, (dacă suntem norocoşi în propria ţară) din faptul că legile sale sunt instrumente puternice în vederea binelui general.

Sau iarăşi, simţul unei obligaţii generale de a realiza (atât cât putem) o dreaptă proporţionare a fericirii cu meritul e, de multe ori, puternic întărit de faptul că multe dintre nedreptaţile existente se datoresc unui sistem economic şi social pe care, chiar dacă nu l-am creat, am participat la el şi am fost de acord cu el; datoria dreptaţii e astfel întărită de datoria reparaţiei.

E necesar să spunem acum câteva lucruri pentru a clarifica relaţia dintre datoriile *prima facie* şi datoria actuală sau absolută de a face un anume act particular în circumstanţe particulare. Dacă, aşa cum toţi eticienii sunt de acord, mai puţin Kant, şi aşa cum gândesc cei mai mulţi oameni obişnuiţi, uneori e drept să spunem o minciună sau să încălcăm o promisiune, atunci trebuie să susţinem că există o diferenţă între datoriile *prima facie* şi datoriile reale sau absolute. Atunci când considerăm că e justificat să încălcăm o promisiune, ba chiar că suntem obligaţi moral să o încălcăm, pentru a alina suferinţa cuiva, noi nu încetăm pentru nici un moment să recunoaştem datoria *prima facie* de a ne respecta promisiunile; şi aceasta ne conduce la a simţi nu atât ruşine sau părere de rău pentru ceea ce am făcut, cât mustrare de conştiinţă; recunoaştem în plus că e datoria noastră să-l recompensăm într-un fel pe cel căruia i-am promis. Trebuie să distingem între caracteristica de a fi datoria noastră şi ceea de a tinde să fie datoria noastră. Orice act pe care îl facem conţine elemente variate în virtutea cărora el cade sub diferite categorii. De pildă, în virtutea faptului de a fi o încălcare a unei promisiuni, el tinde să fie greşit; în virtutea faptului de a fi o instanţă particulară a alinării suferinţei, el tinde să fie corect. Tendinţa de a fi datoria cuiva poate fi numită un atribut parti-rezultant (*parti-resultant*), i.e. unul care aparţine unui act în virtutea unei anumite componente a naturii sale. *A fi* datoria cuiva e un atribut toti-rezultant (*toti-resultant*), unul care aparţine actului în virtutea întregii sale naturi şi nimic mai puţin. Această distincţie dintre atribute parti-rezultante şi toti-rezultante e una pe care o vom întâlni şi în alt context.

O altă instanţă a aceleiaşi distincţii poate fi întâlnită în funcţionarea legilor naturale. Orice corp, *qua* supus forţei gravitaţionale în raport cu alt corp, tinde să se mişte într-o direcţie particulară cu o viteză particulară; dar mişcarea sa reală depinde de *toate* forţele la care e supus. Numai recunoscând această distincţie putem salva caracterul absolut al legilor naturii şi numai recunoscând o distincţie corespunzătoare putem salva caracterul absolut al principiilor generale ale moralitaţii. Totuşi, trebuie evidenţiată o diferenţă

importantă între cele două cazuri. Când spunem că un corp tinde să se mişte într-un anumit fel în virtutea gravitaţiei ne referim la un caz de influenţă cauzală exercitată efectiv asupra lui de către un alt corp sau de alte corpuri. Când spunem că o anumită remarcă tinde să fie greşită în virtutea faptului că e deliberat neadevărată, noi nu ne referim la nici o relaţie cauzală, la nici o relaţie care presupune succesiunea în timp, ci la o asemenea relaţie cum e aceea care leagă diferitele atribute ale unei figuri matematice. Şi dacă se consideră că „tendinţă" sugerează în prea mare măsură o relaţie cauzală, e mai bine să vorbim de anumite tipuri de acte ca fiind *prima facie* corecte sau incorecte (sau despre diferite persoane ca având revendicări variate şi chiar conflictuale în raport cu noi) decât să spunem că ele tind să fie corecte sau incorecte.

Trebuie să spunem câte ceva şi despre relaţia dintre aprehendarea corectitudinii *prima facie* a anumitor tipuri de acte şi atitudinea noastră mentală faţă de actele particulare. E potrivit să folosim cuvântul „aprehendare" (*apprehension*) în primul caz şi nu în cel de-al doilea. Că un act, *qua* îndeplinire a unei promisiuni, sau *qua* efectuare a unei drepte distribuţii a binelui, sau *qua* întoarcere a serviciilor făcute de alţii, sau *qua* promovare a binelui altora, sau *qua* promovare a virtuţii sau înţelepciunii agentului, este *prima facie* corect e ceva evident de la sine (*self-evident*); nu în sensul că e evident de la începutul vieţii noastre, sau imediat ce am intrat în contact pentru prima oară cu propoziţia, ci în sensul că atunci când am ajuns la o suficientă maturitate mentală şi am acordat suficientă atenţie propoziţiei, ea e evidentă fără a avea nevoie de nici o demonstraţie sau dovadă în afara ei însăşi. Ea e evidentă de la sine tot aşa cum este evidentă o axiomă matematică sau validitatea unei forme de inferenţă. Ordinea morală exprimată în aceste propoziţii este tot atât de mult parte a naturii fundamentale a universului (şi, am putea adăuga, a oricărui univers posibil în care ar exista agenţi morali) pe cât este structura numerică sau spaţială exprimată în axiomele geometriei sau aritmeticii. În încrederea pe care o avem că aceste propoziţii sunt adevărate e presupusă aceeaşi credinţă (*trust*) în raţiunea noastră ce e presupusă în încrederea pe care o avem în matematică; şi nu avem nici o justificare să credem în raţiune în cazul celei din urmă sfere, dar să nu credem în ea în cazul primeia. În ambele cazuri avem de-a face cu propoziţii care nu pot fi demonstrate şi care cu siguranţă nici nu au nevoie de vreo demonstraţie.

Unele dintre aceste principii generale ale datoriei *prima facie* pot părea criticabile. De exemplu, s-ar putea crede că principiul de a răspunde cu bine la bine este o formă decăzută a principiului creştin, recunoscut în general şi pe bună dreptate ca expresia celei mai înalte moralităţi, acela de a răspunde răului cu bine. S-ar putea replica spunând că eu nu sugerez că există un principiu care ne porunceşte să răspundem binelui cu bine şi care ne interzice să răspundem răului cu bine; în schimb, eu sugerez într-adevăr că există o datorie pozitivă de a urmări înfăptuirea binelui pentru toţi oamenii. Ceea ce susţin eu este că un act prin care unui bine i se răspunde cu un bine e recunoscut ca fiind *cu deosebire* constrângător pentru noi tocmai pentru că el are acest caracter şi că, *ceteris paribus,* oricine va considera că e de datoria sa să-şi ajute mai degrabă binefăcătorii decât duşmanii, dacă nu le poate face pe amândouă; la fel cum se recunoaşte în general că, *ceteris paribus,* noi mai degrabă va trebui să ne plătim datoriile decât să dăm bani pentru acţiuni de caritate, atunci când nu le putem face pe amândouă. Un binefăcător nu e numai un om care ne solicită efortul în numele său pe acel temei, ci este de asemenea binefăcătorul nostru, care ne solicită un efort *special* pe *acel* temei.

Judecăţile despre datoria noastră reală în situaţii concrete nu au nimic din certitudinea asociată recunoaşterii de către noi a principiilor generale ale datoriei. Un enunţ e cert, i.e. e o expresie a cunoaşterii, numai în unul sau altul dintre următoarele două cazuri: când e el evident de la sine, fie e o concluzie validă din premise evidente de la sine. Iar judecăţile noastre despre datoriile noastre particulare nu prezintă nici una dintre aceste caracteriastici. (1) Ele nu sunt evidente de la sine. Când un act posibil e văzut ca având două caracteristici, în virtutea primeia dintre ele el fiind corect *prima facie,* iar în virtutea celei de-a doua fiind greşit *prima facie*, suntem (cred) conştienţi că nu suntem siguri dacă trebuie sau nu trebuie să îl facem; că indiferent dacă îl facem sau nu noi ne asumăm un risc moral. Ajungem pe termen lung, după judecarea situaţiei, să considerăm una din datorii mai presantă decât cealaltă, dar nu ne simţim siguri că aşa stau lucrurile. Şi deşi nu recunoaştem întotdeauna că un posibil act are două caracteistici de acest fel şi deşi *pot* exista cazuri în care el nu le are, nu suntem niciodată siguri că orice act particular posibil nu le are şi de aceea nu suntem siguri că acesta e corect, nici nu suntem siguri că e greşit. Căci, pentru a nu adânci şi mai mult analiza, e de ajuns să arătăm că orice act particular va contribui, după toate probabilităţile, de-a lungul

timpului, la producerea binelui sau a răului pentru multe fiinţe umane şi astfel va avea o corectitudine sau o incorectitudine *prima facie* despre care nu ştim nimic. (2) Iarăşi, judecăţile noastre despre datoriile noastre particulare nu sunt concluzii logice din premise evidente de la sine. Singurele premise posibile ar fi principiile generale care enunţă propria lor corectitudine sau incorectitudine *prima facie qua* având diferitele caracteristici pe care le au de fapt; şi chiar dacă am putea aprehenda (ceea ce nu putem) măsura în care un act va tinde pe de o parte, spre exemplu, să aducă avantaje binefăcătorilor noştri şi, pe de altă parte, să aducă dezavantaje altor oameni care nu sunt binefăcătorii noştri, nu există nici un principiu pe baza căruia să putem trage concluzia că el este pe ansamblu corect sau pe ansamblu greşit. Din acest punct de vedere, judecata privitoare la corectitudinea unui act particular e la fel ca judecata despre frumuseţea unui obiect natural particular sau a unei opere de artă. De exemplu, un poem este frumos în ceea ce priveşte anumite calităţi şi nu este frumos în ceea ce priveşte alte calităţi; iar judecata noastră cu privire la gradul de frumuseţe pe care îl are pe ansamblu nu e niciodată obţinută prin raţionament logic pornind de la aprehendarea frumuseţilor sau defectelor sale particulare. Atât în acest caz cât şi în cazul moral avem, mai mult sau mai puţin, opinii probabile care nu sunt concluzii justificate logic pornind de la principii generale care să fie recunoscute ca evidente de la sine.

Există, aşadar, nu un adevăr în descrierea actului corect ca un act norocos. Dacă nu putem fi siguri că e corect, atunci e norocul nostru dacă actul pe care îl facem e actul corect. Această remarcă nu transformă totuşi faptul de a-ţi face datoria într-o simplă chestiune de şansă. Există o paralelă aici între facerea datoriei şi înfaptuirea a ceea ce ar fi în avantajul nostru personal. Nu *ştim* niciodată ce act va fi, pe termen lung, în avantajul nostru personal. Totuşi e sigur că, în genere, avem şanse mai mari să ne asigurăm propriul avantaj dacă estimăm cât mai bine putem tendinţele probabile ale acţiunilor noastre în această privinţă, decât dacă acţionăm din capriciu. Şi, în mod similar, avem şanse mai mari să ne facem datoria dacă reflectăm cât mai bine putem asupra corectitudinii sau incorectitudinii *prima facie* a variatelor acte posibile, pe baza caracteristicilor pe care le percepem la ele, decât dacă acţionăm fără să reflectăm. Cu această şansă mai mare trebuie să ne şi mulţumim.

Mulţi oameni ar fi înclinaţi să spună că actul corect pentru mine nu ar fi cel a cărui natură generală am descris-o aici, anume acela care, dacă aş fi omniscient, mi-aş da seama (*see*) că este datoria mea, ci acela care consider (*think*) că este datoria mea pe baza întregii evidenţe disponibile mie. Dar să presupunem că dintr-o stare de cunoaştere parţială în care consider că actul A este datoria mea, aş putea trece într-o stare de cunoştere perfectă în care îmi dau seama că actul B este datoria mea; n-ar trebui atunci să spun ”actul B este pentru mine actul corect pe care îl voi înfăptui”? Ar trebui cu siguranţă să adaug: „deşi nu ar trebui să fiu condamnat dacă fac actul A”. Dar adăugând aceasta nu trec cumva de la întrebarea „ce este corect” la întrebarea „ce este moralmente bine”? În acelaşi timp eu nu fac trecerea *completă* de la o noţiune la alta; căci pentru ca actul să fie moralmente bun, sau un act pentru care nu trebuie să fiu blamat dacă-l fac, e necesar nu numai ca el să fie actul pe care e rezonabil să-l consider ca datoria mea; el trebuie totodată să fie făcut din acel temei sau dintr-un alt motiv moralmente bun. De aceea conceperea actului corect ca fiind actul pe care e rezonabil să-l consider ca fiind datoria mea este un compromis nesatisfăcător între adevărata noţiune de act corect şi noţiunea de acţiune moralmente bună[263].

E vădit faptul că principiile generale ale datoriei nu sunt evidente de la sine de la începutul vieţilor noastre. Cum ajung ele să fie astfel? Răspunsul este că ele ajung să fie evidente de la sine întocmai cum ajung şi axiomele matematice. Aflăm din propria experienţă că această pereche de chibrituri şi acea pereche fac patru chibrituri, că această pereche de bile înşirate pe sârmă şi acea pereche fac patru bile; şi, reflectând la aceste descoperiri şi la altele similare, noi ajungem să ne dăm seama (*see*) că e în natura lui doi plus doi să facă patru. Într-un mod absolut similar, noi ne dăm seama (*see*) de

[263] În teoria lui Ross, “moralmente corect” nu e coextensiv cu “moralmente bun”. Singurele acţiuni moralmente bune sunt cele ce sunt făcute din *motive* bune. Putem spune de asemenea că un om e moralmente bun atunci când are un caracter de un anume fel; iar o acţiune sau un sentiment sunt moralmente bune în virtutea faptului că provin dintr-un caracter bun. Or, corectitudinea unui act e complet independentă de motivul pentru care ea e făcută; atunci când facem un act corect, noi răspundem unor considerente de fidelitate, valoare intrinsecă, gratitudine etc. Nu ni se poate *cere* niciodată să facem acţiuni moralmente bune (adică să avem motive moralmente bune). În schimb, ni se cere să facem ceea ce este corect, căci ceea ce este *corect* e *datoria* noastră. “Binele moral e cu totul distinct şi independent de corectitudine care (aşa cum am văzut) aparţine actelor *nu* în virtutea motivelor din care provin, ci în virtutea naturii a ceea ce este făcut” (*The Right and the Good*, VII). Ross distinge de asemenea între “act” (*act*) şi “acţiune” (*action*): un act e iniţierea unei schimbări în stările de lucruri *independent de motiv*; iar o acţiune e iniţierea unei schimbări în stările de lucruri *dintr-un motiv particular*. Vom vorbi atunci, spre a fi

corectitudinea *prima facie* a unui act care ar fi îndeplinirea unei promisiuni particulare şi a altuia care ar fi îndeplinirea unei alte promisiuni, iar atunci când ajungem la o maturitate suficientă pentru a gândi în termeni generali, noi aprehendăm corectitudinea *prima facie* ca aparţinând naturii oricărei îndepliniri a unei promisiuni. Ceea ce are loc mai întâi în ordine cronologică este aprehendarea unei corectitudini *prima facie* evidente de la sine a unui act individual de un tip particular. De aici ajungem prin reflecţie să aprehendăm principiul general evident de la sine al datoriei *prima facie.* De aici, totodată, poate că prin aprehendarea corectitudinii *prima facie* evidente de la sine a aceluiaşi act în virtutea faptului că are şi o altă caracteristică, şi poate că în ciuda aprehendării incorectitudinii sale *prima facie* în virtutea faptului că are o a treia caracteristică, ajungem să credem ceva ce nu e deloc evident de la sine, ci e obiect al opiniei probabile, anume că acest act particular este (nu *prima facie,* ci) în realitate corect (*actually right*).

În acestă privinţă există o diferenţă importantă între corectitudine şi proprietăţile matematice. Un triunghi care este isoscel are cu necesitate două unghiuri egale, indiferent ce alte caracteristici ar mai putea el avea – indiferent, de exemplu, de aria sa, sau de mărimea celui de-al treilea unghi. Egalitatea celor două unghiuri e un atribut parti-rezultant. Şi acelaşi lucru e adevărat despre toate atributele matematice. Aceasta e adevărat, aş adăuga eu, şi despre corectitudinea *prima facie.* Dar nici un act nu este vreodată în virtutea faptului că el cade sub o anumită descripţie generală, cu necesitate corect în realitate; corectitudinea lui depinde de întreaga sa natură• şi nu de unele din elementele ei. Temeiul pentru aceasta e că nici un obiect matematic (nici o figură, de exemplu, sau unghi) nu are două caracteristici care tind să-i confere caracteristici rezultante opuse, pe când actele morale au deseori (după cum ştie oricine) şi chiar întotdeauna (după cum trebuie să admitem dacă reflectăm la acest subiect) caracteristici diferite care tind să le facă în acelaşi timp *prima facie* corecte şi *prima facie* incorecte;

mai clari, despre un act corect, dar nu despre o acţiune corectă, ca şi despre o acţiune moralmente bună dar nu despre un act moralmente bun (*ibidem*, cap. I). (N. trad)

• Pentru a evita complicarea inutilă a enunţării concepţiei generale pe care o avansez, cred că am exagerat-o mai degrabă în expunerea de mai sus. Orice act e originea unei mari varietăţi de lucruri, multe dintre ele fără nici o influenţă asupra corectitudinii sau incorectitudinii. Dar există de asemenea multe elemente în natura sa (i.e. în ceea ce este originea acelor lucruri) care au o influenţă asupra corectitudinii sau incorectitudinii, şi nici un element aparţinând naturii sale nu poate fi eliminat ca indiferent fără consideraţii suplimentare.

de exemplu, probabil că nu există nici un act care să facă bine tuturor fără să facă rău altcuiva, şi *vice versa.*

Presupunând că suntem de acord, cum ar şi trebui să fim dacă ne-am gândi bine, că nimeni nu *înţelege* prin „corect” chiar „ceea ce produce cele mai bune consecinţe posibile” sau „optimizant” (*optimific*), atunci atributele „corect” şi „optimizant” se pot afla între ele în una din următoarele două relaţii. (1) Ele pot fi astfel relaţionate încât putem aprehenda *a priori*, fie imediat, fie deductiv, că orice act care e optimizant e corect şi că orice act care e corect e optimizant, în acelaşi fel în care aprehendăm că orice triunghi care e echilateral e echiunghiular şi *vice versa.* După părerea mea, concepţia profesorului Moore este aceea că această coextensivitate a lui „corect” cu „optimizant” e aprehendată imediat. El respinge posibilitatea oricărei demonstraţii a ei. Sau (2) cele două atribute pot fi de aşa natură încât întrebării dacă ele sunt invariabil legate trebuie să i se răspundă cu ajutorul unei cercetări inductive. La prima vedere, s-ar putea părea că legătura constantă dintre cele două aribute ar putea fi aprehendată imediat. Ar părea absurd să sugerăm că ar putea fi corect, pentru indiferent cine, să facă un act care ar produce consecinţe mai puţin bune decât cele produse de un alt act ce-i stă în putere. Şi totuşi, dacă ne gândim puţin, ne dăm seama că nu e chiar atât de absurd. Tipul de caz în care putem să ne dăm seama cel mai uşor de acest lucru e cel în care s-a făcut o promisiune. Într-un asemenea caz toţi gândim că, *prima facie,* e datoria noastră să ne îndeplinim promisiunea indiferent de cât anume e binele totalităţii consecinţelor. Şi cu toate că nu credem că este cu necesitate datoria noastră absolută sau reală să facem acest lucru, suntem departe de a gândi că orice câştig, oricât de mic, în ce priveşte valoarea consecinţelor totale ar justifica necesarmente înfăptuirea de către noi a unei alte acţiuni. Să presupunem, pentru a simplifica acest caz prin abstracţie, că îndeplinirea unei promisiuni faţă de A ar produce 1000 de unităţi de bine• pentru acesta, dar că făcând un alt act aş putea produce 1001 unităţi de bine pentru B, căruia nu i-am facut nici o promisiune, celelalte consecinţe ale celor două acte având o valoare egală; vom gândi noi oare îmtr-adevăr că este evident de la sine că a fost datoria noastră să facem cel de-al doilea act şi nu primul? Nu cred. Ar trebui, mă gândesc, să susţinem că numai o diferenţă

mult mai mare de valoare între consecinţele totale ar putea justifica neîndeplinirea de către noi a datoriei *prima facie* faţă de A. La urma urmei, o promisune e o promisiune şi nu trebuie tratată cu atâta uşurinţă pe cât ar presupune teoria pe care o examinăm. Ce anume este o promisiune e foarte greu să determinăm cu exactitate, dar suntem cu siguranţă de acord că ea constituie o limitare morală serioasă a libertăţii noastre de acţiune. Să producem 1001 de unităţi de bine pentru B mai degrabă decât să ne îndeplinim promisiunea faţă de A ar însemna poate să nu luăm prea în serios datoria noastră, ca filantropi, dar cu siguranţă s-o luăm mult prea în glumă ca oameni care facem promisiuni.

Sau să luăm în considerare o altă fază a aceleiaşi probleme. Dacă am promis să-i asigur lui A un beneficiu particular conţinând 1000 de unităţi de bine, este oare evident de la sine că, dacă prin înfăptuirea unui alt act pot produce 1001 de unităţi de bine pentru acelaşi A (celelalte consecinţe ale celor două acte fiind presupuse ca egale în valoare), ar fi corect ca eu să fac acest din urmă lucru? Din nou, nu cred. Dincolo de datoria mea *prima facie* de a-i face lui A cât bine pot, am o altă datorie *prima facie* de a-i face acel serviciu particular pe care i l-am promis, şi această din urmă datorie nu poate fi dată la o parte ca urmare a unei diferenţe de ordinul a 1001 la 1000 în ceea ce priveşte binele, deşi o diferenţă mult mai mare ar putea să justifice înfăptuirea de către mine a acelui lucru.

Şi iarăşi, să presupunem că A e un om foarte bun iar B un om foarte rău; ar trebui, în acest caz, chiar dacă nu am făcut nici o promisiune, să consider că e evident de la sine corect să produc 1001 unităţi de bine pentru B mai degrabă decât 1000 pentru A? Cu siguranţă că nu. Ar trebui să fiu conştient de o datorie *prima facie* a dreptăţii, i.e. aceea de a produce o distribuţie a bunurilor proporţional cu meritul, care nu e surclasată de o astfel de diferenţă neglijabilă în totalul binelui produs.

Astfel de cazuri - şi ele ar putea fi cu siguranţă înmulţite - clarifică faptul că nu există nici un fel de legătură evidentă de la sine între atributele „corect" si „optimizant" . Teoria pe care o examinăm are o anume atractivitate atunci când e aplicată la decizia că un act particular este datoria noastră (deşi am încercat să arăt că ea nu e în acord cu judecăţile noastre morale reale nici măcar sub acest aspect). Dar ea nu e nici măcar plauzibilă atunci

• Presupun aici că binele este în mod obiectiv cantitativ, dar nu că i-am putea atribui cu precizie o măsură cantitativă exactă. Deoarece el are o anume cantitate, putem face *supoziţia* că această cantitate e cutare, deşi nu putem *aserta* cu deplină încredere că ea este aceea.

când e aplicată la recunoaşterea de către noi a datoriei *prima facie.* Căci dacă ar fi evident de la sine că optimizantul coincide cu corectul, ar trebui să fie evident de la sine că ceea ce este *prima facie* optimizant este şi *prima facie* corect. Dar pe când suntem siguri că ţinerea unei promisiuni e *prima facie* corectă, nu suntem siguri că ea e *prima facie* optimizantă (*optimific*) (deşi s-ar putea să fim siguri că ea e *prima facie* bonifică (*bonific*). Certitudinea noastră că ea e *prima facie* corectă depinde nu de consecinţele sale, ci de faptul că este îndeplinirea unei promisiuni. Teoria pe care o examinăm presupune o diferenţă prea mare între fundamentul evident (*evident ground*) al convingerii noastre cu privire la datoria *prima facie* şi pretinsul fundament al convingerii noastre cu privire la datoria reală.

Coextensivitatea lui corect şi optimizant nu e, aşadar, evidentă de la sine. Şi nu văd nici un mod de a o demonstra deductiv; nici nu a încercat cineva să o facă, din câte ştiu. Rămane întrebarea dacă ea poate fi demonstrată inductiv. O asemenea cercetare, dacă e să fie convingătoare, ar trebui să fie foarte minuţioasă şi amplă. Ar trebui să luăm o mare varietate de acte pe care, uzând de toate capacităţile noastre, le judecăm a fi corecte. Ar trebui să le determinăm consecinţele cât mai departe posibil, nu doar pentru persoanele direct afectate, ci şi pentru cele afectate indirect, iar acestora nu li se poate trasa nici o limită. Pentru a face cercetarea noastră cu totul convingătoare, ar trebui să facem ceea ce nu putem face, şi anume să identificăm aceste consecinţe într-un viitor infinit. Şi chiar pentru a o face rezonabil de convingătoare, ar trebui să le identificăm foarte departe în viitor. Este clar că tot ceea ce putem spune e că o mare varietate de acte tipice, considerate a fi corecte, par să producă, atât cât putem să le identificăm consecinţele, mai mult bine decât orice alte acte posibile pentru agenţii aflaţi în respectivele circumstanţe. Dar un astfel de rezultat nu reuşeşte să demonstreze legătura constantă dintre cele două atribute. Şi e cât se poate de clar că nu a fost întreprinsă nici o cercetare inductivă care să justifice chiar şi acest rezultat. Susţinătorii sistemelor utilitariste au fost atât de mult convinşi fie de identitatea, fie de legătura evidentă de la sine a atributelor „corect" şi „optimizant" (sau „felicific"), încât ei nu au încercat să abordeze o astfel de cercetare inductivă nici măcar în măsura în care aşa ceva e posibil. Dar având în vedere enorma complexitate a acestei sarcini şi caracterul inevitabil neconvingător al rezultatului, nici nu merită să faci o asemenea încercare. Ce s-ar câştiga, la urma urmei, prin ea? Dacă, aşa

cum am încercat să arăt, nu e acelaşi lucru ca un act să fie corect şi să fie optimizant iar faptul că un act e optimizant nu e nici măcar fundamentul faptului că el e corect, rezultă că dacă ne-am putea întreba (deşi întrebarea e în realitate fără sens) pe care din ele ar trebui să îl facem, actul corect pentru că e corect sau actul optimizant pentru că e optimizant, răspunsul nostru e necesar să fie „pe primul”. Dacă actele sunt optimizante şi totodată corecte, aceasta e interesant, dar fără importanţă morală; noi trebuie totuşi să le facem (ceea ce nu e decât un alt mod de a spune că ele *sunt* acte corecte) iar chestiunea dacă sunt optimizante nu are nici o importanţă pentru teoria morală.

Există o direcţie în care s-a făcut o încercare destul de serioasă de a arăta legătura dintre atributele „corect” şi „optimizant”. Unul din cele mai evidente fapte ale conştiinţei noastre morale este simţul caracterului sacru al promisiunilor, un simţ care nu implică ideea că vom produce mai mult bine prin îndeplinirea promisiunii decât prin încălcarea ei. E clar, cred eu, că în gândirea noastră normală considerăm că faptul de a fi făcut o promisiune e suficient prin sine pentru a crea datoria de a o respecta, simţul datoriei bazându-se pe amintirea promisiunii trecute şi nu pe gândul la consecinţele viitoare ale îndeplinirii ei. Utilitarismul încearcă să arate că lucrurile nu stau aşa, că sacralitatea promisiunilor se bazează pe consecinţele bune ale îndeplinirii lor şi pe consecinţele rele ale neîndeplinirii lor. El procedează astfel: arată că atunci când încalci o promisiune nu numai că eşuezi în încercarea de a conferi un anumit avantaj celui căruia îi faci promisiunea, dar îi diminuezi încrederea şi, indirect, încrederea altora în îndeplinirea promisiunilor. Astfel dai o lovitură unuia dintre acele instrumente care au fost considerate ca fiind cele mai folositoare în relaţiile dintre oameni - instrumentul pe care se bazează, de exemplu, întregul sistem al creditelor comerciale – şi tinzi să produci o stare de lucruri în care fiecare om, fiind cu totul incapabil să se mai bazeze pe ţinerea promisiunilor de către ceilalţi, va trebui să facă totul pentru sine, spre enorma sărăcire a bunăstării umane.

Formulând problema altfel, utilitariştii spun că atunci când o promisiune trebuie ţinută aceasta se datorează faptului că binele total care ar fi produs prin respectarea ei e mai mare decât binele total care ar fi produs prin încălcarea ei, primul incluzând ca principal element al său menţinerea şi întărirea încrederii reciproce generale, iar ultimul fiind mult diminuat tocmai de slăbirea acestei încrederi. Ei spun, de fapt, că acel caz pe care l-am discutat cu câteva pagini în urmă nu apare niciodată - cazul în care îndeplinind

o promisiune aş produce 1000 de unităţi de bine pentru cel căruia i-am promis, iar încălcând-o, 1001 de unităţi de bine pentru altcineva, celelalte efecte ale celor două acte fiind de valoare egală. Celelalte efecte, spun ei, nu sunt niciodată de valoare egală. Ţinându-mi promisiunea, eu ajut la întărirea sistemului încrederii reciproce; încălcând-o, ajut la slăbirea acesteia; astfel încât primul act produce în realitate 1000+x unităţi de bine şi cel de-al doilea 1001-y unităţi, iar diferenţa dintre +x şi – y e de ajuns pentru a surclasa mica superioritate a celui de-al doilea act în ceea ce priveşte efectele *imediate*. Ca răspuns la aceasta se poate arăta că e necesar să existe o *anume* cantitate de bine care depăşeşte diferenţa dintre +x şi –y (i.e. depăşeşte x+y); să spunem, x+y+z. Să presupunem acum că efectele bune *imediate* ale celui de-al doilea act sunt evaluate a fi nu la nivelul 1001, ci la nivelul 1000+x+y+z. Atunci efectele bune *net*e ale sale sunt 1000+x+z, i.e. mai mari decât acelea ale îndeplinirii promisiunii; iar utilitaristul e obligat să spună, plecând de aici, că promisiunea ar trebui încălcată. Ei bine, am putea întreba dacă acesta e modul în care gândim în realitate despre promisiuni? Credem noi oare într-adevăr că producerea celui mai neînsemnat sold de bine obţinut prin încălcarea promisiunii, indiferent cine se va bucura de el, ne eliberează de obligaţia de a ne respecta promisiunea? Nu trebuie să ne îndoim de faptul că un sistem prin care promisiunile sunt făcute şi respectate e unul care aduce mari avantaje bunăstării generale. Dar acesta nu e întregul adevăr. A face o promisiune nu înseamnă doar a adapta un instrument ingenios în vederea promovării bunăstării generale; ci a ne pune pe noi înşine într-o nouă relaţie cu o persoană în particular, o relaţie care crează pentru ea în mod specific o datorie *prima facie* nouă care nu e reductibilă la datoria de a promova bunăstarea generală a societăţii. Chiar dacă vom încerca prin toate mijloacele să prevedm efectele bune nete ale respectării promisiunii şi efectele bune nete ale încălcării ei, şi chiar dacă le evaluăm pe primele la 1000+x iar pe cele din urmă la 1000+x+z, rămâne totuşi întrebarea dacă nu e datoria noastră să îndeplinim promisiunea. S-ar putea suspecta, de asemenea, că efectul unei singure respectări sau încălcări a unei promisiuni asupra întăririi sau slăbirii încrederii reciproce e mult exagerată de teoria pe care o examinăm. Şi dacă presupunem că doi oameni singuri mor împreună, vom considera oare că datoria unuia de a îndeplini, înainte de a muri, promisiunea pe care i-a făcut-o celuilalt ar fi anihilată de faptul că nici

unul dintre acte nu va avea vreun efect asupra încrederii generale? Oricine ar susţine aşa ceva ar putea fi suspectat că nu a reflectat la ceea ce este o promisiune.

Concluzionez că atributele „corect" şi „optimizant" nu sunt identice şi că nu ştim nici prin intuiţie, nici prin deducţie, nici prin inducţie că ele coincid în aplicarea lor, cu atât mai puţin că ultimul e fundamentul celui dintâi. Ar trebui totuşi adăugat că dacă nu ne aflăm niciodată sub vreo obligaţie specială, precum cea de fidelitate faţă de cineva căruia i-am făcut o promisiune sau de gratitudine faţă de un binefăcător, trebuie să facem ceea ce va produce cel mai mult bine; dar chiar şi atunci când ne aflăm sub o obligaţie specială, tendinţa actelor de a promova binele general e unul din factorii principali în a determina dacă ele sunt corecte.

Traducere de Ţicra Dragoş-Mihai

Critica eticii

Alfred J. Ayer

Mai există o obiecţie căreia trebuie să-i răspundem înainte de a putea susţine că am justificat concepţia noastră că toate propoziţiile sintetice sunt ipoteze empirice. Această obiecţie e bazată pe supoziţia comună conform căreia cunoaşterea noastră speculativă este de două genuri diferite - cea care se referă la chestiuni empirice de fapt şi cea care se referă la chestiuni de valoare. Se va spune că „enunţurile de valoare" sunt propoziţii sintetice autentice, dar că ele nu pot fi reprezentate cu nici o îndreptăţire ca ipoteze care sunt folosite pentru a prezice cursul senzaţiilor noastre; şi, prin urmare, că existenţa eticii şi esteticii ca ramuri ale cunoaşterii speculative repreznită o obiecţie de nedepăşit la adresa tezei noastre empiriste radicale[264].

Aflaţi în faţa acestei obiecţii, ne revine sarcina să dăm o explicaţie „judecăţilor de valoare" care să fie atât satisfăcătoare în sine cât şi consistentă cu principiile noastre empirice generale. Vom purcede la drum pentru a arăta că în măsura în care enunţurile de valoare au semnificaţie, ele sunt enunţuri „ştiinţifice" obişnuite; iar în măsura în care nu sunt ştiinţifice, ele nu au semnificaţie într-un sens literal, ci sunt simple expresii ale emoţiilor care nu pot fi nici adevărate şi nici false. Susţinând acest punct de vedere, ne vom limita aici la cazul enunţurilor etice. Ceea ce vom spune despre ele se poate aplica, *mutatis mutandis*, şi enunţurilor estetice.

Sistemul obişnuit al eticii, aşa cum a fost elaborat în operele filosofilor ce se ocupă cu etica (*ethical philosophers*), este departe de a fi un întreg omogen. Nu numai că

A. J. Ayer, *Language, Truth and Logic*, Victor Gollancz LTD, 1964 (1936), cap. VI, „Critique of Ethics and Theology", pp. 102-114.

[264] "Raţionalistul" I. Kant susţinea că enunţurile de valoare sunt propoziţii sintetice autentice, dar *a priori*, deci nu sunt ipoteze empirice. În opinia lui Ayer, "raţionalismul" e concepţia după care suntem "obligaţi să admitem că există unele adevăruri pe care le putem cunoaşte independent de experienţă. ... Şi trebuie să acceptăm ca un fapt inexplicabil misterios că avem o cunoaştere care are această putere de a ne revela cu autoritate natura unor obiecte pe care nu le-am observat niciodată. ... Este clar că orice concesie făcută raţionalismului va submina principalul argument al acestei cărţi. Căci admiterea faptului că există unele fapte despre lume care pot fi cunoscute independent de experienţă e incompatibilă cu susţinerea noastră fundamentală că o propoziţie nu spune nimic dacă nu e empiric verificabilă. ... Este aşadar vital pentru noi să fim în stare să arătăm că o abordare de un fel anume a explicaţiei empiriste a propoziţiilor logicii şi

el poate conţine părţi de metafizică şi analize de concepte non-etice, dar şi conţinuturile sale etice propriu-zise sunt ele însele de feluri foarte diferite. Le-am putea diviza, totuşi, în patru clase principale. Există, în primul rând, conţinuturi propoziţionale (*propositions*)[265] care exprimă definiţii de termeni etici sau judecăţi privind legitimitatea sau posibilitatea anumitor definiţii. În al doilea rând, există conţinuturi propoziţionale care descriu fenomene ale experienţei morale şi cauzele lor. În al treilea rând, există îndemnurile (*exhortations*) către virtute morală. Şi, în ultimul rând, există judecăţile etice propriu-zise. Din păcate, distincţia dintre aceste patru clase, deşi este cât se poate de clară, este adesea ignorată de către filosofii eticii; ceea ce rezultă este faptul că deseori e

matematicii este corectă. ... Vom susţine teza empiristă că nu există nici un fel de "adevăruri ale raţiunii" care se referă la chestiuni de fapt" (*Language, Truth and Logic*, p. 73). (N. trad).

[265] Este cazul să precizăm de la bun început felul în care convine Ayer să utilizeze termenii "conţinut propoziţional" (*proposition*), "propoziţie" (*sentence*) şi "enunţ" (*statement*). "Principiul verificării se presupune că furnizează un criteriu prin care se poate determina dacă o propoziţie are sau nu un înţeles literal. O modalitate simplă de a formula această idee este de a spune că o propoziţie are înţeles literal (*literal meaning*) dacă şi numai dacă conţinutul propoziţional pe care-l exprimă este fie analitic, fie empiric verificabil". ... "În timp ce e adevărat că utilizarea cuvântului "conţinut propoziţional" nu ne dă posibilitatea, în principiu, să spunem lucruri pe care nu le-am fi putut spune şi fără el, acesta îndeplineşte totuşi o funcţie importantă; căci el ne dă posibilitatea să exprimăm ceva valabil nu doar pentru o propoziţie particulară *s* ci pentru orice propoziţie cu care *s* este logic echivalentă. Astfel, dacă asertez că un conţinut propoziţional *p* e antrenat (*entailed*) de un conţinut propoziţional *q*, eu pretind implicit că propoziţia englezească *s* care exprimă *p* poate fi derivată valid din propoziţia englezească *r* care exprimă *q*, dar nu numai atât. Căci, dacă am dreptate, atunci va rezulta de asemenea că orice propoziţie, formulată în engleză sau în orice altă limbă, care e echivalentă cu *s* poate fi derivată valid, în limba respectivă, din orice propoziţie care e echivalentă cu *r*". ... Aşadar, eu propun să considerăm că orice formă a cuvintelor care e semnificativă din punct de vedere gramatical va constitui o propoziţie (*sentence*) şi că orice propoziţie indicativă, fie că are înţeles literal fie că nu, va fi privită ca exprimând un enunţ (*statement*). Mai mult, orice două propoziţii care sunt reciproc traductibile se va spune că exprimă acelaşi enunţ. Cuvântul "conţinut propoziţional" (*proposition*), pe de altă parte, va fi rezervat pentru ceea ce e exprimat de propoziţiile care au un înţeles literal. [Există multe enunţuri în care e utilizat un termen etic într-un mod pur normativ şi la enunţuri de acest gen intenţionez să aplic teoria emotivistă a eticii - p. 21; ... exprimarea unei judecăţi de valoare nu e un conţinut propoziţional - p. 22]. Astfel, în această terminologie, clasa conţinuturilor propoziţionale devine o sub-clasă a clasei enunţurilor şi una din modalităţile de a descrie utilizarea principiului verificării va fi să spunem că el ne oferă mijloace pentru a determina când exprimă un conţinut propoziţional o propoziţie indicativă sau, cu alte cuvinte, pentru a distinge enunţurile care aparţin clasei conţinuturilor propoziţionale de cele care nu aparţin acestei clase". ... Conţinuturile propoziţionale nu trebuie privite prin ochelarii metafizicii ca "entităţi reale". "Dacă privim clasele ca o specie de construcţii logice, putem defini un conţinut propoziţional ca fiind o clasă de propoziţii care au aceeaşi semnificaţie intenţionată pentru toţi cei ce le înţeleg. Astfel, propoziţiile "Eu sunt bolnav", "Ich bin krank", "Je suis malade" sunt toate elemente ale conţinutului propoziţional "Eu sunt bolnav". ... A spune că propoziţiile indicative înseamnă conţinuturi propoziţionale este într-adevăr legitim, la fel de legitim cu a spune că ele exprimă enunţuri. ... A spune că un conţinut propoziţional e adevărat e pur şi simplu tot una cu a-l aserta, iar a spune că el e fals e pur şi simplu tot una cu a aserta contradictoria sa. Iar aceasta indică faptul că termenii "adevărat" şi "fals" nu conotă nimic, ci pur şi simplu funcţionează în propoziţie ca semne pentru asertare şi negare" (*Language, Truth and Logic*, pp. 6-7, 8, 88). Fragmente din cap. I al lucrării *Language, Truth and Logic*, intitulat "Eliminarea metafizicii", se găsesc în V. Mureşan (ed.), *Ce vor filosofii*, Editura Punct, Bucureşti, 2000. (N. trad.)

foarte dificil să-ţi dai seama din operele lor care este acel lucru pe care încearcă să-l descopere sau să-l dovedească.

De fapt, e uşor de văzut că numai despre prima din cele patru clase, anume aceea care conţine conţinuturile propoziţionale legate de definirea termenilor etici, se poate spune că ar constitui filosofia eticii (*ethical philosophy*)[266]. Conţinuturile propoziţionale care descriu fenomenele experienţei morale şi cauzele lor trebuie să fie alocate ştiinţelor psihologiei sau sociologiei. Îndemnurile către virtute morală nu sunt câtuşi de puţin conţinuturi propoziţionale (*propositions*), ci exclamaţii (*ejaculations*) sau porunci (*commands*) destinate să provoace cititorul să acţioneze într-un anume fel. Prin urmare, ele nu aparţin nici unei ramuri a filosofiei sau ştiinţei. Cât despre expresiile judecăţilor etice, încă nu am ajuns să determinăm cum ar trebui ele clasificate. Dar, atâta timp cât ele nu sunt cu siguranţă nici definiţii, nici comentarii asupra unor definiţii, nici citate, putem spune cu certitudine că ele nu aparţin filosofiei etice. Un tratat de etică în sens strict filosofic nu ar trebui, aşadar, să emită nici o sentinţă de natură etică. Ci el ar trebui, prin realizarea unei analize a termenilor etici, să arate care este categoria căreia aparţin toate aceste sentinţe. Şi aceasta este ceea ce urmează să facem acum.

O chestiune adesea discutată de către filosofii eticii este posibilitatea găsirii de definiţii care să reducă toţi termenii etici la unul sau doi termeni fundamentali. Dar această chestiune, deşi aparţine în mod neîndoielnic filosofiei eticii, nu este relevantă pentru cercetarea de faţă. Nu suntem preocupaţi acum să descoperim ce termen, din sfera termenilor etici, trebuie să fie luat ca fundamental; dacă, de exemplu, 'bun' poate fi definit în termeni de 'corect' sau 'corect' în termeni de 'bun', sau dacă ambii pot fi definiţi în termeni de 'valoare'. Ceea ce ne interesează este posibilitatea de a reduce întreaga sferă a termenilor etici la termeni non-etici. Vom cerceta dacă enunţurile valorice etice pot fi traduse în enunţuri factuale empirice.

Miza acelor filosofi ai eticii denumiţi în mod obişnuit subiectivişti, ca şi a acelora cunoscuţi ca utilitarişti, este tocmai susţinerea posibilităţii acestei traduceri. Căci utilitaristul defineşte corectitudinea acţiunilor şi caracterul bun al scopurilor în termeni de

---

[266] Această expresie, neuzuală, se explică prin aceea că Ayer considera că există o *ştiinţă a eticii* (*ethical science*), anume psihologia şi sociologia comportamentului moral (dar nu o ştiinţă a judecăţilor morale, care e imposibilă) şi o *filosofie a eticii* (*ethical philosophy*), anume studiul definiţiilor termenilor etici şi

plăcere, sau de fericire, sau satisfacţie, cărora acestea le dau naştere; subiectivistul o face în termeni de sentimente de aprobare pe care le are o anumită persoană sau grup de persoane cu privire la ele. Fiecare dintre aceste tipuri de definiţii transformă judecăţile morale într-o sub-clasă a judecăţilor psihologice sau sociologice; şi, din acest motiv, ele sunt foarte atractive pentru noi. Pentru că, dacă oricare dintre ele ar fi corectă, ar decurge că aserţiunile etice nu sunt diferite în genere de aserţiunile factuale cu care sunt puse în mod obişnuit în contrast; şi ceea am arătat cu privire la ipotezele empirice s-ar aplica şi la ele.

Cu toate acestea, nu vom adopta nici o analiză subiectivistă şi nici una utilitaristă a termenilor etici. Respingem ideea subiectivistă conform căreia a numi o acţiunea corectă, sau un lucru bun, este totuna cu a spune că este în general aprobat(ă), şi aceasta pentru că nu e auto-contradictoriu să afirmi că unele acţiuni care sunt general aprobate nu sunt corecte sau că unele lucruri care sunt general aprobate nu sunt bune. Şi respingem concepţia subiectivistă alternativă conform căreia un om care afirmă despre o anumită acţiune că este corectă sau despre un anumit lucru că este bun spune că el însuşi o/îl aprobă, pe temeiul că un om care ar mărturisi că el a aprobat uneori ceva rău sau greşit nu s-ar contrazice pe sine. Un argument similar este fatal şi utilitarismului. Nu putem fi de acord că a numi o acţiune corectă este totuna cu a spune că, dintre toate acţiunile posibile în circumstanţele date, această acţiune ar cauza, sau este probabil să cauzeze, cea mai mare fericire, sau cel mai mare sold al plăcerii în raport cu durerea, sau cel mai mare sold al dorinţelor satisfăcute în raport cu cele nesatisfăcute, deoarece observăm că nu este autocontradictoriu să spunem că este uneori greşit să facem o acţiune care ar cauza sau e probabil să cauzeze cea mai mare fericire sau cel mai mare sold al plăcerilor în raport cu durerile sau cel mai mare sold al dorinţelor satisfăcute în raport cu cele nesatisfăcute. Şi deoarece nu este autocontradictoriu să spunem că unele lucruri plăcute nu sunt bune, sau că unele lucruri rele sunt dorite, nu poate fi cazul ca propoziţia 'x este bun' să fie echivalentă cu 'x este plăcut' sau cu 'x este dorit'. Aceeaşi obiecţie poate fi adusă oricărei alte variante a utilitarismului pe care o cunosc[267]. Rezultă de aici, cred, că ar trebui să conchidem că valabilitatea judecăţilor etice nu este determinată de tendinţele spre fericire

lămurirea statutului judecăţilor morale. Ceea ce abordează Ayer aici este, evident, numai *filosofia* eticii. (N. trad.)

[267] O reluare a argumentului "erorii naturaliste" a lui Moore. (N. trad.)

ale acţiunilor, după cum nu e determinată nici de natura sentimentelor oamenilor; ci ea ar trebui privită ca 'absolută' sau 'intrinsecă', nefiind calculabilă empiric.

Dacă spunem asta, nu negăm, desigur, că e posibil să inventezi un limbaj în care toate simbolurile etice sunt definibile în termeni non-etici, sau chiar că este dezirabilă inventarea unui asemenea limbaj şi adoptarea acestuia în locul celui pe care-l avem; ceea ce negăm este că reducerea sugerată a enunţurilor etice la enunţuri non-etice ar fi consistentă cu convenţiile limbajului nostru actual. Cu alte cuvinte, respingem utilitarismul şi subiectivismul nu ca propuneri de a înlocui noţiunile etice existente cu unele noi, ci ca analize ale noţiunilor etice existente. Susţinerea noastră este pur şi simplu aceea că, în limbajul nostru, enunţurile care conţin simboluri etice normative nu sunt echivalente cu enunţurile care exprimă conţinuturi propoziţionale psihologice sau chiar conţinuturi propoziţionale empirice de orice fel.

Este recomandabil acum să spunem cât se poate de clar că noi susţinem nedefinibilitatea în termeni factuali numai a simbolurilor etice normative, nu şi a simbolurilor etice descriptive. Există pericolul de a confunda aceste două tipuri de simboluri, deoarece ele sunt de obicei constituite din semne care au aceeaşi formă sensibilă. Astfel, un semn complex de forma 'x e incorect' poate să constituie o propoziţie (*sentence*) care exprimă o judecată morală privitoare la anumit tip de conduită, sau poate să constituie o propoziţie care afirmă (*states*) că un anumit tip de conduită este respingător din punctul de vedere al simţului moral al unei anumite societăţi. În al doilea caz, simbolul 'incorect' este un simbol etic descriptiv, iar propoziţia în care apare exprimă un conţinut propoziţional sociologic obişnuit; în primul caz, simbolul 'incorect' este un simbol etic normativ, iar propoziţia în care apare nu exprimă câtuşi de puţin, susţinem noi, un conţinut propoziţional empiric. Nu ne ocupăm aici decât de etica normativă; astfel că, ori de câte ori vor fi folosite în cursul acestei argumentări simboluri etice fără calificare, ele vor trebui interpretate întotdeauna ca simboluri de tip normativ.

Deoarece am admis faptul conform căruia conceptele etice normative sunt ireductibile la concepte empirice, ar putea părea că am lăsat cale deschisă unei concepţii 'absolutiste' despre etică - adică acelei concepţii conform căreia enunţurile de valoare nu sunt controlate prin observaţie, cum sunt conţinuturile propoziţionale empirice, ci numai printr-o misterioasă 'intuiţie intelectuală'. O trăsătură a acestei teorii, trăsătură care e

rareori recunoscută de susţinătorii ei, este aceea că ea face ca enunţurile de valoare să fie neverificabile. Căci este de notorietate faptul că ceea ce pare intuitiv cert unei persoane poate să pară îndoielnic, sau chiar fals, alteia. Astfel încât, dacă nu e posibil să furnizăm un anumit criteriu după care să se poată decide între intuiţii conflictuale, simplul apel la intuiţie este lipsit de valoare ca test al valabilităţii unui conţinut propoziţional. Dar în cazul judecăţilor morale nu poate fi dat nici un asemenea criteriu. Unii moralişti pretind că ar rezolva problema spunând că ei 'ştiu' că propriile lor judecăţi morale sunt corecte. Dar o asemenea aserţiune este de interes pur psihologic şi nu prezintă nici cea mai mică tendinţă de a demonstra valabilitatea vreunei judecăţi morale. Căci moraliştii care nu sunt de acord cu ei pot să 'ştie' la fel de bine că vederile lor morale sunt corecte. Şi nu vom găsi nici un temei pentru a alege între ele în limitele certitudinii subiective. Când apar asemenea diferenţe de opinie în legătură cu un conţinut propoziţional empiric obişnuit, se poate încerca rezolvarea lor prin referirea la un test empiric relevant sau chiar prin înfăptuirea unui asemenea test. Dar în legătură cu enunţurile etice nu există nici un test empiric relevant în cadrul teoriei „absolutiste" sau „intuiţioniste". Avem de aceea dreptul să spunem că, din punctul de vedere al acestei teorii, enunţurile etice sunt considerate neverificabile. Desigur, ele sunt considerate totodată a fi conţinuturi propoziţionale sintetice autentice (*genuine synthetic propositions*).

Luând în considerare utilizarea pe care am dat-o principiului că un conţinut propoziţional sintetic are semnificaţie numai dacă este empiric verificabil[268], este clar că

[268] A. Ayer şi-a rafinat mai târziu principiul verificaţionist al înţelesului în felul următor: "Propun să spunem că un enunţ e direct verificabil dacă el e fie un enunţ observaţional, fie este astfel încât, în conjuncţie cu unul sau mai multe enunţuri observaţionale, el antrenează cel puţin un enunţ observaţional care nu e deductibil din aceste alte principii luate singure; şi propun să spunem că un enunţ e indirect verificabil dacă el satisface următoarele condiţii: prima, că în conjuncţie cu anumite alte premise el antrenează unul sau mai multe enunţuri direct verificabile care nu sunt deductibile din aceste alte premise luate singure; şi al doilea, ca aceste alte premise să nu includă nici un enunţ care nu e fie analitic, fie direct verificabil, fie apt de a fi dovedit în mod independent ca indirect verificabil. Şi pot acum reformula principiul verificării ca fiind principiul care cere unui enunţ cu înţeles literal, care nu e analitic, să fie sau direct sau indirect verificabil, în sensurile de mai sus. ... Sugerez că numai atunci când un enunţ are un înţeles literal în acest sens îl putem numi în sens propriu fie adevărat, fie fals". Sensul relaţiei de "antrenare" (*entailment*) e definit astfel: "O propoziţie *s* se spune că *antrenează* o propoziţie *t* atunci când conţinutul propoziţional exprimat prin *t* e *deductibil* din conţinutul propoziţional exprimat de *s*; iar un conţinut propoziţional *p* se spune că e *deductibil* din, sau decurge din, un conţinut propoziţional *q* atunci când negarea lui *p* contrazice asertarea lui *q*". "Atunci când un conţinut propoziţional antreneazîă un altul, înţelesul celui de-al doilea e conţinut în cel al primului. Cu alte cuvinte, înţelesul unui conţinut propoziţional e determinat luând în considerare ceea ce antrenează el; şi aceasta e o procedură perfect legitimă. ... Consecinţele logice ale unui conţinut propoziţional explică înţelesul acestuia" (*Language*, *Truth*

acceptarea unei teorii 'absolutiste' a eticii ar submina întregul nostru argument principal. Şi cum am respins deja teoriile 'naturaliste', despre care se presupune în mod obişnuit că ar furniza singura alternativă la 'absolutism' în etică, s-ar părea că am ajuns într-o poziţie dificilă. Vom face faţă acestei dificultăţi arătând că tratarea corectă a enunţurilor etice este oferită de o a treia teorie, care este pe de-a-ntregul compatibilă cu empirismul nostru radical.

Vom începe prin a admite faptul conform căruia conceptele etice fundamentale sunt neanalizabile, în măsura în care nu există nici un criteriu prin care să se poată testa valabilitatea judecăţilor în care apar. Până aici suntem de acord cu absolutiştii. Dar, spre deosebire de absolutişti, noi suntem capabili să dăm o explicaţie acestui fapt ce priveşte conceptele etice. Noi spunem că temeiul pentru care acestea sunt neanalizabile este acela că ele sunt simple pseudo-concepte. Prezenţa unui simbol etic într-un conţinut propoziţional nu adaugă nimic la conţinutul lui factual. Astfel, dacă eu spun cuiva 'Ai acţionat greşit furând acei bani', nu afirm nimic mai mult decât dacă aş fi spus 'Ai furat acei bani'. Adăugând că această acţiune e greşită, eu nu fac nici un enunţ suplimentar cu privire la ea. Pur şi simplu îmi manifest (*evince*) dezaprobarea mea morală cu privire la ea. Este ca şi cum aş fi spus 'Ai furat acei bani' pe un ton plin de oroare sau ca şi cum aş fi scris enunţul adăugând semne speciale de exclamaţie. Tonul sau semnele de exclamaţie nu adaugă nimic la înţelesul literal[269] al propoziţiei. Ele servesc numai la a arăta că exprimarea ei e însoţită de anumite sentimente în vorbitor.

Dacă generalizez acum enunţul meu anterior şi spun 'Furtul banilor este greşit', obţin o propoziţie care nu are nici un înţeles factual - adică nu exprimă nici un conţinut propoziţional care să poată fi sau adevărat sau fals. Este ca şi cum aş fi scris 'Furtul banilor!!' - unde forma şi grosimea semnelor de exclamare arată, printr-o convenţie adecvată, că un anumit fel de dezaprobare morală este sentimentul care e astfel exprimat. Este clar că nimic nu e spus aici care să poată fi adevărat sau fals. Un alt om poate să nu

---

and Logic, pp. 13, 15-16, 60, 18). Pentru detalii cu privire la "principiul verificării", vezi A. Ayer, *Eliminarea metafizicii*, în V. Mureşan (ed), *Ce vor filosofii*, Editura Punct, Bucureşti, 2000. (N. trad.)

[269] "Cuvântul <înţeles> e de obicei utilizat într-o multitudine de sensuri. ... Susţin, totuşi, că există cel puţin o utilizare proprie a cuvântului <înţeles> conform căreia ar fi incorect să spunem că un enunţ are înţeles dacă el nu satisface principiul verificării; şi probabil am utilizat intenţionat expresia <înţeles literal> pentru a distinge această utilizare de altele şi am aplicat expresia <înţeles factual> la cazul enunţurilor care satisfac criteriul meu, fără a fi analitice" (*Language, Truth and Logic*, p. 15). (N. trad)

fie de acord cu mine cu privire la caracterul greşit al furtului, în sensul că el ar putea să nu aibă aceleaşi sentimente cu privire la furt pe care le am eu şi ar putea să se certe cu mine din cauza sentimentelor mele morale. Dar, strict vorbind, el nu mă poate contrazice. Căci spunând că un anumit tip de acţiune este corect sau greşit eu nu fac nici un enunţ factual, nici măcar un enunţ despre propria mea stare mentală. Eu doar îmi exprim (*express*) anumite sentimente morale. Iar omul care în aparenţă mă contrazice nu face altceva decât să-şi exprime propriile sale sentimente morale. Astfel încât este indubitabil fără sens să întrebăm care dintre noi are dreptate. Căci nici unul dintre noi nu asertează un conţinut propoziţional autentic.

Ceea ce tocmai am spus despre simbolul 'greşit' (*wrong*) se aplică tuturor simbolurilor etice normative. Uneori ele apar în propoziţii care, pe lângă faptul că înregistrează fapte empirice obişnuite, exprimă şi sentimentele etice cu privire la acele fapte; uneori ele apar în propoziţii care pur şi simplu exprimă sentimente etice cu privire la un anumit tip de acţiune sau de situaţie, fără să facă nici un enunţ factual. Dar în fiecare caz în care se spune în mod obişnuit că se face o judecată etică, funcţia cuvântului etic relevant este pur 'emotivă'. El e utilizat pentru a exprima sentimente cu privire la anumite obiecte, dar nu pentru a face vreun enunţ despre ele.

Merită să menţionăm că termenii etici nu servesc numai la a exprima sentimente. Ei sunt meniţi şi să stârnească sentimente şi astfel să stimuleze acţiunea. Într-adevăr, unii dintre ei sunt utilizaţi în aşa fel încât să confere propoziţiilor în care apar efectul poruncilor. Astfel, propoziţia 'Este datoria ta să spui adevărul' poate fi privită atât ca exprimarea unui anumit fel de sentiment etic cu privire la sinceritate, cât şi ca expresia poruncii 'Spune adevărul'. Propoziţia 'Trebuie să spui adevărul' implică de asemenea porunca 'Spune adevărul', dar aici tonul poruncii e mai puţin energic. În propoziţia 'E bine să spui adevărul' porunca a devenit nu mai mult decât o sugestie. Şi în acest fel 'înţelesul' cuvântului 'bine', în utilizarea sa etică, este diferenţiat de acela al cuvântului 'datorie' sau al cuvântului 'trebuie'. De fapt, noi am putea defini înţelesul diferitelor cuvinte etice atât în termenii diferitelor sentimente pe care se consideră de obicei că le exprimă, cât şi în termenii diferitelor răspunsuri pe care ei sunt calculaţi să le provoace.

Putem vedea acum de ce este imposibilă găsirea unui criteriu pentru a determina valabilitatea judecăţilor etice. Aceasta nu se datorează faptului că ele ar avea o

valabilitate 'absolută' care ar fi în mod misterios independentă de experienţa senzorială obişnuită, ci se datorează faptului că nu au absolut nici o valabilitate obiectivă. Dacă o propoziţie nu face nici un fel de enunţ, este evident fără sens să întrebi dacă ceea ce spune ea este adevărat sau fals. Şi am văzut că propoziţiile care pur şi simplu exprimă judecăţi morale nu spun nimic. Ele sunt pure expresii ale unor sentimente şi, astfel, nu stau sub categoria adevărului şi falsului. Ele sunt neverificabile din acelaşi motiv pentru care un strigăt de durere sau un ordin dat cuiva sunt neverificabile - ele nu exprimă conţinuturi propoziţionale autentice.

Astfel, cu toate că teoria noastră asupra eticii ar putea fi considerată radical subiectivistă, ea diferă de teoria subiectivistă ortodoxă într-o privinţă foarte importantă. Pentru că subiectivistul ortodox nu neagă, aşa cum facem noi, că propoziţiile unui moralist exprimă conţinuturi propoziţionale autentice. Tot ceea ce neagă el este că ele exprimă conţinuturi propoziţionale având un caracter non-empiric unic. Punctul său de vedere e că ele exprimă conţinuturi propoziţionale referitoare la sentimentele vorbitorului. Dacă aşa ar sta lucrurile, atunci ar fi clar că judecăţile pot fi adevărate sau false. Ele vor fi adevărate dacă vorbitorul are sentimentele în cauză, şi false dacă nu le are. Iar aceasta e o chestiune care este, în principiu, verificabilă empiric. Mai mult, ei pot fi contrazişi într-un mod semnificativ. Căci dacă eu spun 'Toleranţa este o virtute' şi cineva îmi răspunde 'Tu nu o aprobi' acesta, conform teoriei subiectiviste obişnuite, m-ar contrazice. Conform teoriei noastre, el nu m-ar contrazice, deoarece, spunând că toleranţa este o virtute, eu nu aş face nici un enunţ despre propriile mele sentimente şi nici despre altceva. Eu doar mi-aş manifesta propriile sentimente, ceea ce nu este deloc acelaşi lucru cu a spune că le am.

Distincţia dintre exprimarea sentimentelor şi asertarea sentimentelor este complicată de faptul că asertarea că cineva are un anumit sentiment însoţeşte adesea exprimarea acelui sentiment şi este, într-adevăr, un factor în exprimarea acestuia. Astfel, aş putea, în mod simultan, să exprim plictiseala şi să spun că sunt plicitisit şi, în acest caz, rostirea de către mine a cuvintelor 'Sunt plictisit' e una dintre circumstanţele care fac să fie adevărat să spun că îmi exprim sau manifest plictiseala. Dar eu pot să-mi exprim plictiseala fără să spun efectiv că sunt plictisit. Pot să o manifest prin tonul vocii şi prin gesturi, în timp ce fac un enunţ despre ceva fără nici o legătură cu aceasta, sau printr-o

exclamaţie, sau fără să rostesc nici un fel de cuvânt. Astfel încât, chiar dacă asertarea că cineva are un anumit sentiment presupune întotdeauna exprimarea acelui sentiment, exprimarea unui sentiment cu siguranţă nu presupune întotdeauna asertarea faptului că îl ai. Şi acesta este lucrul important care trebuie sesizat în examinarea distincţiei dintre teoria noastră şi teoria subiectivistă obişnuită. Pentru că în timp ce subiectivistul susţine că enunţurile etice asertează propriu-zis existenţa anumitor sentimente, noi susţinem că enunţurile etice sunt exprimări şi excitări ale unor sentimente care nu presupun în mod necesar nici o aserţiune.

Am remarcat deja că principala obiecţie la adresa teoriei subiectiviste obişnuite este aceea că valabilitatea judecăţilor morale nu este determinată de natura sentimentelor autorului lor. Şi aceasta este o obiecţie de care teoria noastră scapă. Căci ea nu presupune că existenţa unor sentimente este o condiţie necesară şi suficientă a valabilităţii unei judecăţi etice. Ea presupune, dimpotrivă, că judecăţile etice nu au nici o valabilitate.

Există, totuşi, un celebru argument împotriva teoriei subiectiviste de care teoria noastră nu scapă. Moore a subliniat faptul că dacă enunţurile etice ar fi simple enunţuri despre sentimentele vorbitorului, atunci ar fi imposibil să ne contrazicem pe chestiuni de valoare[270]. Ca să luăm un exemplu tipic, dacă un om spune că a fi chibzuit este o virtute, iar altul replică zicând că aceasta reprezintă un viciu, atunci ei, conform acestei teorii, nu ar avea o dispută unul cu altul. Unul ar spune că el aprobă chibzuinţa, iar celălalt ar spune că el nu o aprobă; şi nu există nici un temei pentru care ambele aceste enunţuri nu ar fi adevărate. Apoi Moore susţine că este evident că noi avem dispute despre chestiuni de valoare şi concluzionează, din toate acestea, că forma particulară de subiectivism pe care a luat-o în discuţie este falsă.

Este clar că această concluzie a imposibilităţii disputei cu privire la chestiuni de valoare decurge şi din teoria noastră. Pentru că, de vreme ce noi susţinem că propoziţii cum ar fi 'Chibzuinţa este o virtute' şi 'Chibzuinţa este un viciu' nu exprimă câtuşi de puţin conţinuturi propoziţionale, este clar că nu putem susţine că ele exprimă conţinuturi propoziţionale incompatibile. Trebuie de aceea să admitem că dacă argumentul lui Moore într-adevăr respinge teoria subiectivistă obişnuită, atunci o respinge şi pe a noastră. Dar, de fapt, noi negăm că această obiecţie respinge chiar şi teoria subiectivistă obişnuită. Căci

[270] cf. *Philosophical Studies*, “The Nature of Moral Philosophy”.

ceea ce susţinem noi e că, în realitate, noi nu ne contrazicem niciodată pe chestiuni de valoare.

Aceasta ar putea părea, la prima vedere, o aserţiune extrem de paradoxală. Deoarece e neîndoios faptul că noi ne angajăm efectiv în dispute care sunt privite în mod obişnuit ca dispute privitoare la chestiuni de valoare. Dar, în toate aceste cazuri, descoperim, dacă cercetăm problema îndeaproape, că disputa nu priveşte realmente o chestiune de valoare, ci o chestiune de fapt. Când cineva nu este de acord cu noi cu privire la valoarea morală a unei anumite acţiuni sau a unui anumit tip de acţiuni, cu toţii recunoaştem că noi recurgem la argumente pentru a-l aduce la modul nostru de a gândi. Dar noi nu încercăm să arătăm prin argumentele noastre că el ar avea sentimentul etic 'greşit' cu privire la o situaţie a cărei natură a înţeles-o în mod corect. Ceea ce încercăm să arătăm este că el greşeşte cu privire la faptele cazului respectiv. Argumentăm că a interpretat greşit motivul agentului; sau că a judecat greşit efectele acţiunii, sau efectele ei probabile dată fiind cunoaşterea de care dispune agentul; sau că nu a reuşit să ia în calcul circumstanţele speciale în care era plasat agentul. Sau, mai mult, folosim argumente mai generale despre efectele pe care au tendinţa să le producă acţiunile de un anumit tip sau despre calităţile care sunt de obicei puse în evidenţă în procesul înfăptuirii lor. Facem aceasta în speranţa că nu trebuie decât să îl facem pe oponentul nostru să cadă de acord cu noi privitor la natura faptelor empirice pentru a adopta aceeaşi atitudine morală cu privire la ele pe care o avem şi noi. Şi, dat fiind că oamenii cu care ne contrazicem au primit în general aceeaşi educaţie morală ca şi noi şi trăiesc în aceeaşi ordine socială, aşteptările noastre sunt de obicei justificate. Dar dacă se întâmplă ca oponentul nostru să fi fost supus unui proces de 'condiţionare' morală diferit de al nostru, astfel încât, chiar şi când acesta recunoaşte toate faptele, totuşi să nu fie de acord cu noi cu privire la valoarea morală a acţiunilor aflate în discuţie, atunci abandonăm încercarea de a-l convinge prin argumente. Spunem că este imposibil să discuţi argumentat cu el pentru că are un simţ moral deformat sau nedezvoltat; ceea ce nu înseamnă altceva decât că el foloseşte un set de valori diferit de al nostru. Simţim că propriul nostru sistem de valori este superior şi de aceea vorbim în asemenea termeni depreciativi despre al său. Dar nu putem produce nici un argument pentru a arăta că sistemul nostru moral este superior. Căci judecata noastră că el este superior este ea însăşi o judecată de valoare şi, prin urmare, se situează în afara

sferei argumentării. Tocmai pentru că argumentele ne părăsesc atunci când ajungem să avem de-a face cu pure chestiuni de valoare, distincte de chestiunile de fapt, recurgem în cele din urmă la simplul abuz.[271]

Pe scurt, descoperim că argumentarea este posibilă în sfera chestiunilor de valoare numai dacă e presupus un oarecare sistem de valori. Dacă oponentul nostru îşi exprimă aceeaşi dezaprobare ca şi noi cu privire la toate acţiunile de un anume tip *t*, atunci îl putem face să condamne o acţiune particulară A avansând argumente care să arate că A este de tipul *t*. Căci chestiunea dacă A aparţine sau nu acelui tip este o clară chestiune de fapt[272]. În măsura în care un om are anumite principii morale, noi putem disputa faptul dacă el trebuie să reacţioneze moral într-un anumit fel la anumite lucruri, pentru a fi consistent. Ceea ce nu disputăm noi, şi nici nu o putem face, este valabilitatea acestor principii morale. Pur şi simplu le lăudăm sau le condamnăm în lumina propriilor noastre sentimente.

Dacă cineva pune la îndoială acurateţea acestei interpretări a disputelor morale, ar trebui să încerce să construiască fie şi o argumentare imaginară pe o problemă de valoare care nu se reduce la o argumentare pe o problemă de logică sau la una pe o chestiune empirică de fapt. Sunt convins că nu va reuşi să producă nici măcar un singur exemplu. Şi dacă aşa stau lucrurile, atunci el trebuie să admită că dacă acest fapt implică imposibilitatea argumentelor pur etice, el nu este, aşa cum credea Moore, un temei de obiecţii adresate teoriei noastre, ci mai degrabă unul în favoarea ei.

Apărându-ne astfel teoria în faţa singurei critici care părea să o ameninţe, o putem

[271] "Vreau, totuşi, să o spun clar că de aici nu rezultă că două persoane nu pot să fie, într-un sens semnificativ al cuvântului, în dezacord cu privire la o chestiune de valoare sau că e inutil pentru ele să încerce să se convingă una pe alta. Căci reflecţia asupra oricărei dispute cu privire la o chestiune de gust ne va arăta că poate exista dezacord fără contradicţie formală şi că pentru a modifica opiniile unui alt om, în sensul de a-l face să-şi schimbe atitudinea, nu e necesar să contrazicem tot ceea ce asertează el. Astfel, dacă vrem să afectăm o altă persoană în aşa fel încât să aducem sentimentele sale asupra unei chestiuni în acord cu ale noastre, există variate modalităţi în care am putea proceda. Putem, de exemplu, să-i atragem atenţia asupra anumitor fapte pe care presupunem că le-a trecut cu vederea; şi, aşa cum am remarcat deja, cred că mult din ceea ce trece drept discuţie etică este o procedură de acest tip. Este totodată posibil să influenţăm alţi oameni printr-o alegere adecvată a limbajului emoţional; şi în aceasta constă justificarea practică a utilizării expresiilor normative de valoare. În acelaşi timp, trebuie să admitem că dacă cealaltă persoană persistă în a-şi menţine atitudinea contrară, fără a contesta totuşi nici unul din faptele relevante, se ajunge la un punct în care discuţia nu mai poate avansa. Şi în acest caz nu are sens să întrebăm care dintre concepţiile conflictuale e adevărată. Căci dat fiind că expresia unei judecăţi de valoare nu e un conţinut propoziţional, chestiunea adevărului şi falsului nu apare aici" (*Language, Truth and Logic*, p. 21-22). (N. trad.)

folosi acum pentru a defini natura tuturor cercetărilor etice. Constatăm că filosofia eticii constă pur şi simplu în a spune că conceptele etice sunt pseudo-concepte şi, prin urmare, neanalizabile. Sarcina ulterioară de a descrie diferitele sentimente pe care variaţii termeni etici sunt folosiţi să le exprime, ca şi diferitele reacţii pe care le provoacă ei în mod obişnuit, este o sarcină pentru psiholog. Nu poate să existe un asemenea lucru precum o ştiinţă a eticii, dacă prin ştiinţă a eticii se înţelege elaborarea unui sistem moral 'adevărat'. Căci am văzut că, de vreme ce judecăţile etice sunt simple expresii ale unor sentimente, nu poate exista nici o cale de a determina valabilitatea vreunui sistem etic şi, mai mult, nici un sens în care să întrebăm dacă un asemenea sistem e adevărat. Tot ceea ce se poate întreba în mod legitim în legătură cu aceasta este: Care sunt obiceiurile morale ale unei anumite persoane sau ale unui grup de persoane şi ce îi determină să aibă exact acele obiceiuri şi sentimente? Iar această interogaţie cade cu totul sub incidenţa ştiinţelor sociale existente.

Prin urmare, s-ar părea că etica, în calitate de ramură a cunoaşterii, nu este nimic mai mult decât o ramură a psihologiei şi sociologiei. Şi în cazul în care cineva crede că trecem cu vederea existenţa cazuisticii, am putea remarca faptul că această cazuistică nu este o ştiinţă, ci o investigaţie pur analitică a structurii unui sistem moral dat. Cu alte cuvinte, ea este un exerciţiu de logică formală.

Când ajungem să întreprindem cercetările psihologice care constituie ştiinţa eticii, suntem imediat în stare să explicăm teoriile kantiană şi hedonistă ale moralei. Deoarece se observă că una dintre cauzele principale ale comportamentului moral e teama, atât conştientă cât şi inconştientă, de nemulţumirea unui zeu şi teama de ostilitatea societăţii. Şi acesta este, într-adevăr, temeiul pentru care preceptele morale le apar unor oameni ca fiind porunci 'categorice'. Şi se observă de asemenea că, într-o anume societate, codul moral este determinat parţial de opiniile acelei societăţi cu privire la condiţiile propriei ei fericiri - sau, în alte cuvinte, că o societate are tendinţa de a încuraja sau descuraja un anumit tip de conduită recurgând la sancţiuni morale în funcţie de felul în care această conduită pare să promoveze sau să diminueze starea de mulţumire a societăţii ca întreg. Acesta este temeiul pentru care altruismul este recomandat în majoritatea codurilor

[272] "Cred că ceea ce pare a fi o judecată etică este foarte adesea o clasificare factuală a unei acţiuni ca aparţinând unei anumite clase de acţiuni prin care e de obicei răspândită o anumită atitudine morală din partea vorbitorului" (*Language, Truth and Logic*, p. 21). (N. trad.)

morale, iar egoismul este condamnat. Din observarea acestei legături dintre moralitate şi fericire au luat naştere, în ultimă instanţă, teoriile hedoniste şi eudemoniste ale moralei, tot aşa cum teoria lui Kant se bazează pe faptul, explicat anterior, că preceptele morale au pentru unii oameni forţa unor porunci inexorabile. Cum fiecare dintre aceste teorii ignoră faptul care stă la rădăcina celeilalte, amândouă pot fi criticate ca fiind unilaterale; dar aceasta nu este principala obiecţie ce se poate aduce fiecăreia dintre ele. Principalul lor defect e acela că tratează conţinuturile propoziţionale care se referă la cauzele şi atributele sentimentelor noastre etice ca şi cum ar fi definiţii ale conceptelor etice. Şi astfel ele nu reuşesc să recunoască faptul că aceste concepte etice sunt pseudo-concepte şi, prin urmare, nedefinibile.

Aşa cum am spus deja, concluziile noastre cu privire la natura eticii se aplică şi la estetică. Termenii estetici sunt utilizaţi în exact acelaşi mod ca şi termenii etici. Asemenea cuvinte estetice ca 'frumos' şi 'hidos' sunt folosite, aşa cum sunt folosite şi cuvintele etice, nu pentru a face enunţuri factuale, ci pur şi simplu pentru a exprima anumite sentimente şi pentru a stârni un anumit răspuns. Ca şi în etică, rezultă de aici că nu există nici un sens în atribuirea unei valabilităţi obiective judecăţilor estetice şi nici o posibilitate de dezbatere în contradictoriu cu privire la chestiunile valorice în estetică, ci numai cu privire la chestiuni de fapt. O tratare ştiinţifică a esteticii ne va arăta care sunt în genere cauzele sentimentului estetic, de ce diferite societăţi au produs şi au admirat operele de artă pe care le-au produs şi le-au admirat, de ce gusturile variază aşa cum o fac în interiorul unei societăţi şi aşa mai departe. Iar acestea sunt chestiuni psihologice sau sociologice obişnuite. Desigur, ele au puţin de-a face, sau nu au chiar deloc, cu critica estetică aşa cum o înţelegem noi. Dar aceasta se întâmplă deoarece scopul criticii estetice nu este atât acela de a furniza cunoştinţe, cât acela de a comunica emoţii. Criticul, atrăgând atenţia asupra anumitor trăsături ale lucrării recenzate, şi exprimându-şi propriile sentimente cu privire la ele, se străduieşte să ne facă să-i împărtăşim atitudinea faţă de lucrare ca întreg. Singurele conţinuturi propoziţionale relevante pe care le formulează el sunt acelea care descriu natura lucrării. Şi acestea sunt simple înregistrări de fapte. Conchidem, de aceea, că nu există nimic în estetică, după cum nu există nici în etică, apt să justifice concepţia că aceasta ar întruchipa un tip unic de cunoaştere.

Ar trebui să fie clar acum că singura informaţie care poate fi derivată în mod

legitim din studiul experienţelor noastre estetice şi etice este informaţia privitoare la propria noastră constituţie mentală şi fizică. Luăm notă de aceste experienţe ca furnizoare de date pentru generalizările noastre psihologice şi sociologice. Şi acesta este singurul mod în care ele servesc la sporirea cunoaşterii noastre. Decurge că orice încercare de a transforma utilizarea noastră a conceptelor etice şi estetice într-o bază a unei teorii metafizice privitoare la existenţa unei lumi a valorilor, distinctă de lumea faptelor, presupune o falsă analiză a acestor concepte. Propria noastră analiză a arătat că fenomenele experienţei morale nu pot fi utilizate în mod legitim pentru a sprijini vreun fel de doctrină raţionalistă sau metafizică. În particular, ele nu pot, aşa cum spera Kant, să fie utilizate pentru a stabili existenţa unui dumnezeu transcendent.
[...]

Traducere de Radu-Petru Iliescu

Etica şi limbajul

Charles L. Stevenson

I. Genuri de acord şi dezacord

1

Această carte nu se ocupă de întreaga etică, ci doar de o parte îngust specializată a ei. Primul său scop este să clarifice înţelesul termenilor etici – termeni cum sunt "bun", "corect", "drept", "trebuie" şi aşa mai departe. Al doilea scop este să caracterizeze metodele generale prin care judecăţile etice pot fi dovedite (*proved*) sau susţinute (*supported*).

C. L. Stevenson, *Ethics and Language*, Yale University Press, 1944, Cap. I, II, III (parţial), XI (parţial).

Un astfel de studiu se află faţă de etica normativă (sau "evaluativă") în aceeaşi relaţie în care se află analiza conceptuală şi metoda ştiinţifică faţă de ştiinţe. Nu ne putem aştepta ca o carte despre metoda ştiinţifică să facă ceea ce face ştiinţa însăşi; şi nu trebuie să ne aşteptăm să găsim în această lucrare vreo concluzie despre care anume conduită este corectă sau greşită. Scopul unui studiu analitic sau metodologic, indiferent că e vorba de ştiinţă sau de etică, este întotdeauna indirect. El speră să-i poată face pe ceilalţi să-şi îndeplinească obligaţiile profesionale cu o minte mai clară şi cu obişnuinţe de cercetare mai puţin risipitoare. Aceasta necesită o scrutare continuă a ceea ce fac acei ceilalţi, căci altfel analiza înţelesurilor şi metodelor va merge în gol; dar aceasta nu presupune ca însuşi analistul să participe la cercetarea pe care o analizează. În etică orice participare directă de aceast fel poate să prezinte pericolele sale. Ea poate să lipsească analiza de detaşarea necesară şi să denatureze un studiu relativ neutru, transformându-l într-o pledoarie pentru un anumit cod moral. Astfel, deşi întrebările normative constituie de departe ramura cea mai importantã a eticii, pãtrunzând în toate aspectele vieţii comune şi ocupând în cea mai mare măsură atenţia profesională a legislatorilor, editorialiştilor, romancierilor didacticişti, clericilor şi filosofilor moralei, ele trebuie lăsate aici fără răspuns. Prezentul volum şi-a asumat sarcina limitată de a ascuţi uneltele pe care le folosesc alţii.

2

Prima noastrã întrebare, deşi pare perifericã, se va dovedi de o importanţã centralã:

Care este natura *acordului* şi *dezacordului* etic? Este ea similară celei pe care o găsim în ştiinţele naturale, diferind doar în ceea ce priveşte obiectul, sau este ea de o cu totul altă factură?

Dacã putem rãspunde acestei întrebãri, atunci vom obţine o înţelegere generalã a ceea ce constituie o *problemã* normativã; iar studiul nostru asupra termenilor şi metodelor, studiu care trebuie să explice cum ajunge să fie articulată o asemenea problemă şi cum se supune ea judecăţii argumentelor sau investigãrii, va fi corect orientat. Desigur, existã anumite probleme normative pentru care întrebarea noastră nu

este direct relevantă – anume acelea care apar în deliberarea personalã mai degrabă decât în discursul interpersonal şi care presupun nu dezacordul sau acordul ci pur şi simplu incertitudinea sau întărirea convingerii. Dar vom vedea mai târziu că întrebarea este totuşi indirect relevantă şi pentru ele; însă până atunci este mult mai convenabil să ne aplecăm mai ales asupra problemelor interpersonale, unde folosirea termenilor şi metodelor este cel mai clar pusă în evidenţă.

Pentru simplitate, ne vom limita la "dezacord", tratând termenul pozitiv în mod indirect. Să începem prin a distinge două genuri largi de dezacord. Putem face asta într-un mod general, suspendând temporar orice decizie privitoare la care gen anume este cel mai caracteristic pentru etica normativă şi apelând la exemple din alte domenii.

Dezacordurile care apar în ştiinţe, istorie, biografie, ca şi cele similare lor din viaţa de fiecare zi, vor necesita doar puţină atenţie. Întrebările despre natura transmisiei luminii, despre călătoriile lui Leif Ericsson şi despre data când Jones a fost ultima oară la ceai, sunt toate asemănătoare prin aceea că ele pot presupune o opoziţie care este în primul rând una de opinii. (Termenul "opinii" (*beliefs*) nu trebuie, cel puţin pentru moment, să includă referiri la convingerile etice; căci tocmai faptul dacă acestea din urmă sunt sau nu "opinii" în sensul prezent aici este, în bună măsură, aspectul care trebuie discutat). În asemenea cazuri, un om crede că *p* este răspunsul şi un altul crede că non-*p* sau vreo propoziţie incompatibilă cu *p* este răspunsul; iar în cursul discuţiei fiecare încearcă să-şi dovedească, într-un fel sau altul, concepţia sa ori să şi-o revizuiască în lumina unor informaţii ulterioare. Să numim aceasta "dezacord de opinii" (*disagreement in belief*).

Există alte cazuri, radical diferite de acestea, care pot fi totuşi numite la fel de propriu "dezacorduri". Ele presupun o opoziţie, uneori provizorie şi fragilă, alteori puternică, ce nu e de opinii, ci mai degrabă de atitudini, altfel spus o opoziţie de scopuri, aspiraţii, vreri (*wants*), preferinţe, dorinţe (*desires*), şi aşa mai departe[273]. Pentru că suntem tentaţi să supraintelectualizăm aceste situaţii, dând prea multă atenţie opiniilor, va fi folositor să le examinăm cu mai multă grijă.

[273] Termenul "atitudine" este utilizat aici în acelaşi sens larg pe care R. B. Perry îl dă lui "interes". Vezi lucrarea sa *General Theory of Value* (Longmans, Green, 1926), mai ales p. 115.

Să presupunem cã doi oameni au decis să ia masa împreunã. Unul sugerează un restaurant unde se ascultă muzicã; cealălt îşi exprimã lipsa aplecării către ascultarea muzicii la masă şi sugereazã un alt restaurant. Se poate întâmpla atunci, cum spunem noi de obicei, ca ei "să nu se înţeleagă prea uşor ce restaurant să aleagă". Dezacordul izvorăşte nu atât din opiniile divergente, cât din preferinţele divergente şi va lua sfârşit atunci când ambii vor *dori* (*wish*) să meargă în acelaşi loc. Avem aici un dezacord temperat şi temporar propriu acestui caz simplu - un dezacord în miniaturã; totuşi el va fi un "dezacord" într-un sens pe deplin familiar.

Alte exemple pot fi găsite cu uşurinţă. Doamna A are aspiraţii sociale şi vrea să acceadă în rândurile elitei. Domnul A este mai nepăsător şi mai loial vechilor prieteni. În consecinţă, ei vor fi în dezacord cu privire la persoanele pe care să le invite la o petrecere. Custodele muzeului vrea să cumpăre picturi ale unor artişti contemporani; unii dintre consilierii săi preferă cumpărarea unor vechi maeştri. Ei sunt în dezacord. Mama lui John este îngrijorată de periculozitatea jocului de fotbal şi nu vrea ca fiul ei să joace. John, deşi este de acord în opinii cu riscurile, vrea să joace cu orice preţ. Ei sunt iarăşi în dezacord. Aceste exemple, ca şi cel dinainte, presupun o opoziţie de atitudini şi diferă între ele doar prin faptul că opoziţiile în cauză sunt ceva mai puternice şi e probabil să fie apărate mai serios. Să numim acest fel de dezacord un "dezacord de atitudini" (*disagreement in attitude*)[274]. Vom spune că doi oameni se află într-un dezacord de atitudini atunci când ei au atitudini diferite faţă de acelaşi obiect - unul aprobându-l (*approve*), de exemplu, iar celălalt dezaprobându-l - şi când cel puţin unul dintre ei are un motiv să modifice sau să pună sub semnul îndoielii atitudinea celuilalt. Să observăm cu grijă, totuşi, că atunci când un om încearcă să modifice atitudinea altuia el trebuie să fie în acelaşi timp pregătit să-şi modifice propriile atitudini în lumina a ceea ce ar putea spune celălalt. Dezacordul în atitudini, la fel ca şi dezacordul în opinii, nu e necesar să fie un prilej pentru rivalităţi judiciare; el poate fi un prilej pentru un schimb reciproc de ţeluri, cu o influenţare reciprocă pe care ambele părţi să o găsească benefică.

[274] În toate exemplele date poate exista un dezacord *latent* în opinii, în plus faţă de dezacordul în atitudini. Aceasta e probabil să fie adevărat despre orice exemplu care nu e exagerat de artificial; dar exemplele date sunt suficient de relevante pentru scopul introductiv pe care în servesc.

Cele două genuri de dezacord diferă în special în această privinţă: primul are a face cu felul în care trebuie descrise şi explicate în mod adevărat lucrurile; cel din urmă are a face cu felul în care trebuie ele favorizate (*favoured*) sau defavorizate şi deci cu felul în care trebuie ele modelate prin efort uman.

Să aplicăm această distincţie la un caz care o va scoate şi mai bine în evidenţă. Să presupunem că dl. Nearthewind susţine că majoritatea alegătorilor favorizează o anumită lege iar dl. Closerstill susţine că majoritatea sunt împotriva ei. E clar că cei doi sunt în dezacord şi că dezacordul lor priveşte *atitudinile* – şi anume atitudinile pe care ei cred că le au alegătorii. Dar sunt cei doi într-un dezacord de atitudini? Evident că nu. Aşa cum arată susţinerile lor, ei se află în dezacord de *opinii despre* atitudini şi nu e nevoie în nici un fel să se afle într-un dezacord *de* atitudini. Dezacordul în opiniile despre atitudini este pur şi simplu un fel special de dezacord de opinii care diferă de dezacordul de opinii despre răceală numai în ceea ce priveşte obiectul. El nu presupune o opoziţie a atitudinilor vorbitorilor, ci doar o opoziţie a unora dintre opiniile lor care se referă la atitudini. Dezacordul de atitudini, totuşi, presupune o opoziţie a chiar atitudinilor vorbitorilor. Nearthewind şi Closerstill pot avea opinii opuse despre atitudini fără să aibă atitudini opuse, aşa cum ei pot avea opinii opuse despre răceală fără a avea răceli opuse. În măsura în care ei urmăresc să aibă descrieri detaliate ale stării atitudinilor umane, ei sunt în dezacord de opinii; aici atitudinile reprezintă unul din obiectele studiului cunoaşterii.

O distincţie paralelă apare şi pentru termenul pozitiv "acord", care poate desemna fie opinii convergente, fie atitudini convergente. Iar acordul în opinii trebuie distins de acordul în atitudini chiar şi atunci când opiniile sunt despre atitudini. Va fi convenabil să utilizăm "acord", fie în opinii, fie în atitudini, drept contrariu logic al "dezacordului", mai degrabă decât drept contradictoriul său. Oamenii pot să nu fie în acord şi nici în dezacord – cum se întâmplă atunci când sunt într-o stare de indecizie mutuală sau de nehotărâre, sau când sunt pur şi simplu "diferiţi", având opinii sau atitudini divergente fără suficiente motive de a le apropia.

Să continuăm să ne păstrăm în limitele unei expuneri economice acordând o atenţie explicită "dezacordului" şi tratând "acordul" mai degrabă într-un mod implicit. Nu am adoptat procedura opusă, care părea probabil mai firească, dintr-un motiv

simplu: distincţiile noastre vor fi ulterior transferate la *metodologia* etică. Pentru a atinge acest scop special, dezacordul necesită o cercetare mai aprofundată decât acordul; căci cu toate că normele care sunt general acceptate şi încorporate în moravurile oricărei societăţi date sunt fără îndoială mai numeroase decât acelea controversate, acestea din urmă prezintă cazuri în care metodele de raţionare sunt mai clar folosite şi mai uşor disponibile pentru ilustrare şi studiu.

Trebuie să vedem acum felul în care sunt legate între ele cele două tipuri de dezacord, ilustrând în continuare concluziile noastre prin exemple care nu sunt (sau cel puţin nu sunt în mod evident) etice.

Nu este nici pe departe adevărat că orice dispută reprezintă un fel de dezacord, cu excluderea celuilalt. Sunt prezente adesea dezacorduri de ambele feluri. Aceasta înseamnă a spune ceva mai mult decât că opiniile şi atitudinile noastre nu trebuie tratate compartimentat. Atitudinile noastre, cum mulţi au remarcat deja, ne influenţează adesea opiniile, nu doar făcându-ne să ne complacem în luarea dorinţelor drept realitate (*wishful thinking*), ci şi încurajându-ne să dezvoltăm şi să verificăm aceste opinii, aşa cum o arată mijloacele prin care putem obţine ceea ce dorim. Şi invers, opiniile pe care le avem ne influenţează adesea atitudinile, căci noi putem modifica forma în care aprobăm ceva atunci când ne schimbăm opiniile despre natura acelui ceva. Conexiunea cauzală între opinii şi atitudini este de obicei nu numai strânsă, dar şi reciprocă. Să te întrebi dacă atitudinile în general direcţionează opiniile în general sau dacă, dimpotrivă, conexiunea cauzală merge mai degrabă în direcţia opusă, este pur şi simplu o întrebare greşit pusă. E ca şi cum ai întreba: "Influenţează scriitorii populari gustul public sau gustul public îi influenţează pe ei?" Orice presupunere că alternativele sunt mutual exclusive nu poate fi decât respinsă. Influenţa merge în ambele sensuri, deşi uneori numai o direcţie de influenţare poate să predomine.

Există în consecinţă o strânsă legătură între felurile de dezacord care au fost distinse până aici. Într-adevăr, în unele cazuri, existenţa unuia poate depinde complet de existenţa celuilalt. Să presupunem că A şi B au atitudini convergente faţă de *genul* de lucru care este *în realitate* X, dar arată atitudini divergente faţă de X însuşi deoarece A are opinii greşite faţă de X, în timp ce B nu are. Discuţiile sau cercetările în vederea corectării erorilor lui A pot rezolva dezacordul de opinii; iar această rezolvare, la rândul

ei, poate fi suficientă pentru rezolvarea dezacordului de atitudini. X a ocazionat cel din urmă fel de dezacord *numai* pentru că a ocazionat primul fel de dezacord.

În cazuri de acest fel ai putea fi înclinat să respingi expresia: "Iniţial au fost prezente ambele feluri de dezacord, unul depinzând de celălalt", şi să spui, în schimb, "Iniţial a fost prezent numai dezacordul de opinii, dezacordul de atitudini cu privire la X fiind doar aparent." Dacă X a fost desemnat fără ambiguitate, astfel încât acelaşi X să fie *recunoscut* de ambele părţi, indiferent de opiniile lor divergente despre el, atunci ultima formulare va fi foarte înşelătoare. Un om s-a luptat hotărât pentru X iar celălalt s-a luptat hotărât împotriva lui X; şi dacă acest lucru presupunea ignoranţă, caz în care unul dintre oameni acţiona pentru a-şi apăra ţelurile sale mai largi, rămâne cu totul adecvat să spunem că divergenţa iniţială de atitudine, în măsura în care îl viza pe X, era autentică. E convenabil să restrângem termenul dezacord "aparent" la cazurile care presupun ambiguitate - la cazurile în care termenul care pare să desemneze X pentru ambele părţi desemnează în realitate Y pentru una dintre ele.

Relaţia dintre cele două feluri de dezacord, oricând apare, este întotdeauna factuală, niciodată logică. În măsura în care ne referim la posibilităţile logice, poate exista dezacord de opinii fără un dezacord de atitudini; căci chiar dacă o dispută trebuie întotdeauna motivată, şi în acest fel ea presupune atitudini, nu rezultă că atitudinile care însoţesc opinii opuse trebuie ele însele să fie opuse. De exemplu, oamenii pot să împărtăşească idealurile şi ţelurile ce le ghidează teoretizarea ştiinţifică şi totuşi să ajungă la opinii divergente. Similar, poate exista dezacord de atitudini fără un dezacord de opinii. Poate că orice atitudine trebuie să fie însoţită de o opinie despre obiectul său; dar opiniile care însoţesc atitudini opuse nu e necesar să fie incompatibile. De pildă, A şi B pot ambii crede (*believe*) că X are Q dar să aibă atitudini divergente faţă de X *chiar din acel punct de vedere,* A aprobând obiectele care au Q iar B dezaprobându-le. Deoarece se poate de asemenea întâmpla ca ambele feluri de dezacord să apară împreună sau ca nici unul să nu apară, toate posibilităţiile logice sunt deschise. Deci vom apela la experienţă pentru a determina care dintre posibilităţi, în fiecare caz dat sau în fiecare clasă de cazuri, este realizată de fapt. Dar experienţa arată clar, cum vom vedea mai târziu în detaliu, că acele cazuri care presupun *ambele* feluri de dezacord (sau de acord) sunt extrem de numeroase.

Am văzut până acum modul în care pot fi distinse felurile de dezacord şi cum sunt ele legate unele de altele (într-un sens foarte larg). Mai avem doar un singur punct care merită să fie menţionat printre aceste consideraţii preliminare. Distincţia noastră între felurile de dezacord a presupus una mai generală - acea între opinii (*beliefs*) şi atitudini (*attitudes*). Ca multe alte distincţii psihologice, aceasta nu e uşor de clarificat. Analizele suplimentare nu riscă oare să o submineze? Oare o separare netă a lor nu reflectă modul de gândire al unei şcoli învechite în care opiniile sunt doar o multitudine de fotografii mentale, produsul unei facultaţi cognitive speciale, pe când atitudinile stau separat ca imbolduri sau forţe ale unei facultăţi mentale complet diferite?

O scurtă oprire asupra problemei va arăta că distincţia poate fi menţinută într-o manieră mult mai legitimă. Este posibil, de exemplu, să acceptăm teza prgmatică după care opiniile şi atitudinile trebuie ambele analizate, cel puţin parţial, cu referire la dispoziţiile de a acţiona. O asemenea concepţie, atâta timp cât este bine înţeleasă, nu sugerează în nici un fel că opiniile şi atitudinile sunt “identice”. E adevărată numai că ele sunt mult mai asemănătoare decât credeau vechii psihologi, dar nu le face asemănătoare în toate privinţele. Genul comun nu oblitereazӑ toate diferenţele.

Dacă e dificil de specificat *cum* diferă între ele opiniile şi atitudinile, rămâne adevărat faptul că noi facem, şi trebuie să facem, această deosebire în fiecare zi, din motive practice. Un expert în şah, jucând cu un începător, utilizează o deschidere care pare a fi foarte slabă. Un spectator se întrebă: "A făcut această mutare deoarece *crede* (*believes*) că ea e una tare sau pentru că, din milă pentru adversarul lui, el nu a *vrut* (*want*) să facă o mutare tare?" Distincţia prezentă aici între opinie (*belief*) şi vrere (*want*) (atitudine) este neîndoielnic dincolo de orice obiecţie practică. Ne putem imagina expertul, cu o opinie constantă despre deschidere, folosind-o sau nu în funcţie de dorinţa sa schimbătoare de a câştiga; sau ni-l putem imagina, cu o dorinţă constantă de a câştiga, folosind-o sau nu în funcţie de opiniile sale schimbătoare. Dacă imaginându-ne această variaţie independentă a “factorilor cauzali” implicaţi suntem tentaţi să ipostaziem fie “opinia”, fie “atitudinea”, greşeala trebuie corectată nu prin dispensarea de aceşti termeni în favoarea unui discurs pur *generic* despre acţiune, ci mai degrabă ajungând să înţelegem întreaga complexitate de conexiuni care se ascunde în spatele comodei simplităţi a limbajului. A spune că opiniile şi atitudinile sunt factori care pot fi distinşi şi

că o acţiune pe care ei o determină va varia odată cu variaţia oricăruia dintre ei înseamna a folosi moduri de exprimare din limba română familiară care au sens atâta timp cât aceasta nu este forţată să intre în vreun tipar artificial simplu. Acest lucru e similar afirmaţiei că selectivitatea şi sensibilitatea unui radio sunt factori distincţi şi că acea calitate a recepţiei pe care o determină ei va varia în funcţie de variaţiile fiecăruia dintre ei. O astfel de afirmaţie nu presupune necesarmente ca "selectivitatea" şi "sensibilitatea" să desemneze "părţi" hipostaziate ale unui aparat de radio; după cum nici afirmaţia similară despre opinii şi atitudinii nu presupune necesarmente o psihologie hipostaziantă.

S-ar putea adăuga că în exemplul cu jucătorul de şah nu putem vorbi de o lipsă de criterii empirice cu care spectatorul ar putea să determine *care* atitudini şi *care* opinii determină jocul expertului. Indiferent de direcţia în care îl vor conduce inferenţele pe spectator, el trebuie să *înceapă* prin a observa comportamentul expertului şi va putea afla acolo toate argumentele pe care le necesită o decizie practică. Comportamentul care îi permite să decidă asta este infinit mai complicat decât simpla mutare a pionului.

3

Ne putem întoarce acum la întrebarea noastră centrală, şi anume cum ajung oamenii la acord sau la dezacord în cazuri care sunt tipice pentru etica normativă.

Dacă vom căuta ajutor în demersul de a răspunde acestei întrebări apelând la scrierile altora, atunci vom găsi această cercetare oarecum nesatisfăcătoare. Întrebarea nu a fost niciodată clar pusă. Totuşi, se pare că autorii au tins în mod implicit să dea o importanţă specială acordului şi dezacordului în opinii, lăsând acordul şi dezacordul în atitudini nemenţionat. Acest lucru e evident în cazul teoriilor care permit eticii să nu aibă nimic a face cu atitudinile. Acelaşi lucru e nu mai puţin adevărat, deşi s-ar putea să nu fie la fel de evident, pentru multe teorii care au acordat atitudinilor un loc preeminent. Ultimul aspect trebuie să se bucure de o atenţie specială deoarece el scoate în relief concluziile care vor fi prezentate mai târziu.

Să luăm în considerare teoria care a fost apărată de I. A. Richards.[275] Deşi Richards a fost în primul rând preocupat de estetică, teoria sa a valorii este destul de generală şi de relevantă pentru evaluarea în etică. El scrie: "Putem extinde acum definiţia noastră. Orice este valoros dacă satisface o apetenţă (*appetency*) [i.e. o dorinţă, care poate fi inconştientă] fără a implica frustrarea unei apetenţe egale sau mai importante". Şi iarăşi, "Importanţa unui impuls [i.e. apetenţă sau aversiune] poate fi definită... ca mărimea tulburării altor impulsuri în activităţile individului pe care o presupune perturbarea impulsului"[276]. Aşadar, vorbind în linii mari, "X este valoros" este socotit ca având acelaşi înţeles cu "X va satisface mai multe apetenţe decât frustrează".

Această definiţie, care e însoţită de observaţii cu privire la natura *psihologică* a cercetarii normative,[277] ne ajută să discernem concepţia tacită a lui Richards despre dezacordul etic. El îl consideră a fi un dezacord în *opinii*. Argumentele despre valoarea lui X sunt, prin definiţie, argumentele despre faptul dacă X va satisface mai multe apetenţe decât frustrează. Dacă X face sau nu face aşa ceva, aceasta e o problemă ce ţine de faptele empirice şi e deschisă cercetării ştiinţifice. Dacă dezacordul în ştiinţă, inclusiv în psihologie, este în esenţă unul de opinii, dezacordul cu privire la valoare trebuie să fie

---

[275] *Principles of Literary Criticism* (Harcourt, Brace, 1924), cap. vii. Vezi cap. XII, secţ. 3 din prezentul volum pentru unele remarci despre o teorie oarecum asemănătoare propusă de R. B. Perry.

[276] Richards, *op. cit.*, pp. 48, 51.

[277] Accentul pus de Richards pe psihologie e evident în acest citat: "Observaţiile critice sunt despre valoarea experienţelor şi despre motivele pentru a le privi ca valoroase sau ca nevaloroase. Ne vom da silinţa în cele ce urmează să aratăm că observaţiile critice sunt doar o ramură a observaţiilor psihologice." *Idem*, p. 23. Dacă el nu ar făcut nici un comentariu de acest fel, ci doar şi-ar fi prezentat definiţia lui "valoros", ar fi fost loc de îndoieli în legătură cu concepţia sa despre acordul şi dezacordul etic; căci aşa cum vom vedea în capitolele IX şi XII, în special p.268 ff., definiţia poate servi unui scop mai complicat decât cel pe care pare să-l aibă. Dar când asemenea observaţii însoţesc definiţia, interpretarea care va urma devine justificabilă. Ar trebui remarcat, oricum, că există elemente divergente în teoria lui Richards despre valoare, elemente care nu au fost întotdeauna adunate laolaltă într-un mod consistent. El scrie, de exemplu: "Keats, după opinia universală a specialiştilor, este un poet mai eficient decât Wilcox, şi acesta e acelaşi lucru cu a spune că operele sale sunt mai valoroase". *Idem*, p. 206. Nu ştim cât de multă importanţă ar trebui să dăm aici termenilor "universal" şi "specialişti". Şi există un pasaj dintr-o lucrare anterioară a lui Richards, *The Meaning of Meaning* (Harcourt, Brace, 1923, scrisă în colaborare cu C. K. Ogden), care sugerează o teorie complet diferită a valorii decât aceea din *Principles of Literary Criticism*. Acest pasaj a fost citat la începutul prezentului volum. ["<Bun> se pretinde că stă pentru un concept unic, neanalizabil ... care e obiectul eticii. Această utilizare specific etică a lui <bun>, sugerăm noi, este o utilizare pur emotivă. Când e astfel utilizat, acest cuvânt nu stă pentru nimic şi nu are nici o funcţie simbolică. Aşadar, atunci când îl utilizăm în propoziţia <*Acesta* e bun>, noi ne referim doar la *acesta*, iar adăugarea lui <e bun> nu modifică absolut deloc referinţa noastră. Pe de altă parte, când spunem <*Acesta* e roşu>, adăugarea lui <e roşu> lui <acesta> simbolizează o extindere a referinţei noastre, anume la un alt lucru roşu. Dar <e bun> nu are o comparabilă funcţie *simbolică*; el serveşte numai ca semn emotiv care exprimă atitudinea noastră faţă de *acesta* şi, poate, evocă atitudini similare în alte persoane sau le incită la acţiuni de un fel sau altul"].

de acelaşi fel. Atunci când psihologii au teorii conflictuale despre atitudinile oamenilor (sau despre apetenţe, căci acestea din urmă sunt atitudini atomare, cum s-ar zice), oare presupune aceasta o opoziţie a atitudinilor psihologilor sau numai a opiniilor lor? A susţine prima variantă ar fi o simpatică exagerare satirică, dar nici pe departe un adevăr literal.

Pe scurt, Richards subliniază dezacordul în *opinii despre* atitudini şi nu dezacordul *de* atitudini. Între acestea două, aşa cum am văzut anterior,[278] există o mare diferenţă.

Să ilustrăm această distincţie într-un mod care arată întreaga sa relevanţă pentru prezentul caz. Atât A cât şi B cred că X va satisface mai multe din apetenţele lui A decât va frustra şi amândoi cred că X *nu* va satisface mai multe din apetenţele lui B decât va frustra. Până aici ei cad de acord în ce priveşte opiniile pe care le au despre atitudini; dar e clar că nu trebuie să inferăm de aici că ei ar cădea de acord *în* atitudini. Cam în acelaşi mod, ambii pot crede că X va satisface mai multe apetenţe decât va frustra pentru amândoi luaţi împreună (apetenţele preponderent satisfăcute ale lui A întrecând ca număr apetenţele preponderent frustrate ale lui B), sau că el va face asta pentru fiecare membru al unui grup mai larg de oameni (A fiind membru al acestui grup, dar nu şi B), sau că el va face asta pentru majoritatea oamenilor în ansamblul lor (A aparţinând majorităţii, dar B nu), şi aşa mai departe. Aici vom avea un acord în opiniile despre atitudini, în diferite grade de cuprindere; dar, încă o dată, noi nu putem infera din aceasta că A şi B vor cădea de acord *în* atitudini. Să presupunem chiar că ambii cred că X va satisface mai multe apetenţe decât frustrează, pe termen lung, pentru fiecare dintre indivizi, fără nici o excepţie. Va implica oare acordul lor în opiniile despre atitudini, cu privire la acest aspect, acordul lor în atitudini? Nu va exista nici o implicaţie strictă. Deşi B crede că atitudinile sale, ca şi cele ale celorlalţi, vor fi eventual satisfăcute de X, el nu poate subordona atitudinile sale *imediate* celor care vor trebui să fie luate în considerare pe termen mai lung; deci el se va opune lui X. Dar s-ar putea ca nu acelaşi lucru să se întâmple cu A. Putem

---

[278] Cf. p. 4.

avea un solid acord în opiniile despre atitudini - tot ceea ce poate spera Richards - şi să aflăm, *conceptual* cel puţin, că acordul în atitudini mai trebuie aşteptat.

Analiza lui Richards este numai una dintre multele care, deşi accentuează atitudinile, ignoră virtual acordul şi dezacordul în atitudini. Accentul pus pe acordul şi dezacordul în opinii este caracteristic oricărei teorii care face din etica normativă o ramură a psihologiei. El e caracteristic oricarei teorii care face din etica normativă în mod exclusiv o ramură a *oricărei* ştiinţe, fie că e biologie, sociologie, sau altele.[279] Dacă acordul sau dezacordul pe probleme ştiinţifice este întotdeauna unul de opinii – şi nu are nici o excepţie[280] care să ne privească aici – şi dacă etica este o ramură a ştiinţei, atunci trebuie să rezulte că acordul sau dezacordul în etică este întotdeauna unul de opinii.

Nu trebuie să se creadă că *toţi* teoreticieni au ignorat dezacordul în atitudini. Richards nu a făcut în mod constant acest lucru. Poate că Hume a utilizat pe jumătate această concepţie,[281] poate că şi Hobbes a făcut-o, şi probabil că mulţi, mulţi alţii au făcut la fel, în mod indirect. Totuşi, chiar şi acei care sunt cei mai aproape de această concepţie nu scriu într-o manieră care să permită o interpretare consistentă. Pe măsură ce expunerea lor avansează, dezacordul în atitudini ajunge să fie identificat în mod confuz cu altceva - şi de obicei cu dezacordul în opiniile despre atitudini.

4

Putem enunţa acum concepţiile susţinute în această lucrare, deşi pentru început doar într-o formă sinoptică.

Atunci când chestiunile devin controversate, ele presupun un dezacord care are o natură *duală*. El e aproape inevitabil un dezacord în opinii, care necesită o atenţie

[279] Am fi probabil mai mult fideli intenţiilor lui Richards, deşi nu întotdeauna afirmaţiilor sale explicite, dacă am spune că el face din etica normativă nu doar o ramură a psihologiei, ci o ramură a ştiinţelor luate împreună. O cercetare a faptului dacă X satisface mai multe apetenţe decât frustrează trebuie să includă inevitabil o cercetare asupra relaţiilor cauzale dintre X şi Y, Z, W, etc., unde ultimele sunt obiecte ale apetenţelor. Acest set de relaţii nu poate fi studiat doar înăuntrul psihologiei, ci poate implica probleme de economie, sociologie, geografie ş.a.m.d. Psihologia va fi pur şi simplu cea mai *remarcabilă* dintre ştiinţele implicate.

[280] Pentru discutarea uneia dintre excepţii, vezi cap. XIII, secţ. 2.

detaliată şi precisă; dar există de asemenea un dezacord în atitudini. O analiză care urmăreşte să ofere un tablou complet al eticii, în contact cu practica, trebuie să aibă grijă să recunoască ambii factori, fără a accentua pe primul cu excluderea celui din urmă şi fără a accentua pe cel din urmă cu excluderea primului. Numai prin aceste mijloace poate ea pune în evidenţă variatele funcţii ale termenilor etici şi să clarifice felul în care metodele eticii pot fi comparate cu cele ale ştiinţelor naturii. Numai prin aceste mijloace, într-adevăr, poate ea să-şi lămurească sarcina ce-i revine; pentru că problema centrală a analizei etice – putem spune chiar "problem*a*" eticii - este aceea de a arăta în detaliu cum sunt relaţionate opiniile şi atitudinile.

Dacă examinăm problemele etice concrete care apar în viaţa de fiecare zi, vom vedea uşor că ele au a face în special cu opiniile. Cu excepţia situaţiei când un obiect trebuie evaluat în condiţii de ignoranţă, el trebuie privit în contextul său de viaţă, factual. Dezacordul în atitudini cu privire la acest context, care poate ocaziona la rându-i evaluări divergente ale obiectului, trebuie asadar să fie recunoscut ca o sursă importantă de controversă etică.

Opiniile care sunt relevante pentru a determina valoarea unui obiect pot să fie extrem de complicate – nu mai puţin decât reţeaua de cauze şi efecte în care obiectul subzistă. Nu putem delimita anumite opinii, ca fiind relevante etic, de altele care ar fi etic irelevante. Potenţial *orice* opinie are legătură cu etica. Acesta e un aspect pe care mulţi teoreticieni au fost reticenţi în a-l recunoaşte; şi l-au recunoscut prea des doar pentru anumite aspecte ale eticii – şi anume acele aspecte considerate îndeobşte ca prezentând un interes filosofic scăzut. Atunci când o problemă se referă la valoarea a ceva ca mijloc pentru atingerea unor scopuri, atunci (se susţine în mod obişnuit) multe opinii, având a face cu relaţiile mijloc-scop, devin relevante într-un mod destul de evident. Dar când problemele privesc scopurile ultime – şi aceste probleme sunt considerate a fi de o importanţă filosofică centrală – atunci opiniile relevante devin mult mai puţin diversificate. Opiniile implicate în acest caz sunt considerate a fi limitate, eventual, la anumite diviziuni speciale ale psihologiei sau biologiei; sau poate la un domeniu particular al eticii care se află dincolo de domeniul investigaţiei ştiinţifice. Asemenea

[281] Hume şi alţii sunt discutaţi în cap. XII.

concepţii nu sunt singurele care pot fi găsite în tradiţia filosofică, dar ele sunt destul de răspândite pentru a merita toată atenţia.

Prezenta lucrare, îndepărtându-se de aceste vederi, îşi va da silinţa să arate că întreaga gamă de opinii ale oamenilor, în toată varietatea lor, nu e mai puţin relevantă în stabilirea scopurilor decât e în stabilirea mijloacelor. Această concluzie se va sprijini pe analize logice şi psihologice cu privire la felul în care sunt legate mijloacele şi scopurile – o analiză care nu este deosebită, în linii mari, de cea ce poate fi găsită în scrierile etice ale lui John Dewey. Detaliile unei asemenea analize devin întrucâtva tehnice şi nu pot fi dezvoltate profitabil acum, fie şi într-o formulă fugară. Ele vor fi vor tratate pe larg în capitolul VIII. Dar a fost necesar să anticipăm sensul lor general chiar în aceast stadiu timpuriu al cercetării; căci ele vor arăta că opiniile pot fi relevante în întreaga structură a eticii şi că orice efort de a minimaliza diversitatea lor poate să aibă ca rezultat doar suprasimplificări regretabile.

Totuşi, dacă aspectele controversate ale eticii pot presupune dezacordul în opinii în feluri care pot deveni foarte complicate, nu trebuie considerat că ele presupun exclusiv acest fel de dezacord. În etica normativă, orice descriere a felului în care stau lucrurile e însoţită de consideraţii cu privire la ce trebuie să simţim şi să facem cu acele lucruri; opiniile în cauză pregătesc orientarea sau redirecţionarea atitudinilor. Judecăţile morale se ocupă de *recomandarea* a ceva pentru aprobare sau dezaprobare; şi aceasta presupune ceva mai mult decât o descriere dezinteresată sau o dezbatere rece despre dacă acel ceva este deja aprobat sau când va fi aprobat în mod spontan. Faptul că moralistul este atât de des şi un reformator nu e deloc un fapt accidental. Judecăţile sale pledează şi sfătuiesc, deschizând calea pentru sfaturi contrare. În acest fel, judecăţile morale trec dincolo de cunoaştere, vorbindu-ne despre natura conativ-afectivă[282] a oamenilor.

Când judecăţile morale sunt mutual acceptate, ele sunt dovada unor forme convergente de influenţă care trebuie să fie prezente în orice societate unde există standarde bine stabilite. Dar standardele se află adesea doar într-o etapă de formare sau într-un proces de tranziţie ori readaptare. Există apoi o divergenţă a ţelurilor omului, unii vrând să meargă pe căi noi, alţii să continue pe cele vechi. Problema care ia naştere este

---

[282] *Connative-affective*: "conativ" e un termen de tradiţie spinozistă, puţin utilizat în psihologia modernă şi semnificând latura dinamică, volitivă a acţiunii, opusă cognitivului. (N. trad.)

marcată de dezacordul în atitudini; şi dacă acest gen de dezacord este adesea direcţionat, atât în escaladarea cât şi în soluţionarea sa, de o mare varietate de opinii, rămâne totuşi necesitatea de a-l trata separat pentru a-i acorda o atenţie specială şi pentru a examina problemele specifice pe care le introduce în discuţie.

Dezacordul în atitudini, care impune un tip sau organizare caracteristică a opiniilor ce pot servi indirect la rezolvarea lui, este cel care distinge în principal chestiunile etice de cele ale ştiinţei pure.

Aceste concluzii se bazează pe observaţii asupra discuţiilor etice din viaţa zilnică şi pot fi clarificate şi testate numai prin întoarcerea la această sursă a lor:

Administratorii averii unui filantrop au fost instruiţi să promoveze orice cauză caritabilă care li se pare lor valoroasă. Unul sugerează să se construiască spitale pentru săraci, altul propune să se doneze bani universităţilor. Prin urmare, ei ridică problema etică următoare: care cauză e mai valoroasă în circumstanţele existente. În acest caz, putem presupune în mod natural că oamenii sunt altruişti şi clarvăzători, având atitudini la care ne referim de obicei, cu preţuire, spunându-le "idealuri morale" sau "ţeluri altruiste". Şi mai putem presupune că fiecare om respectă ţelurile celuilalt, fiind nu mai puţin interesat în reconsiderarea propriei sugestii decât este în determinarea celuilalt s-o accepte. Nu e nevoie să existe vreo urmă de spirit de dispută sau de sarcasm; dar, evident, va exista un început de dezacord în atitudine. Deoarece unul din oameni începe prin a favoriza spitalele iar celălalt universităţile, discuţia lor trebuie să continue pînă când unul împărtăşeşte atitudinea iniţială a celuilalt sau până când ambii ajung să favorizeze o politică intermediară sau alternativă.

In plus faţă de acest dezacord de atitudini, discuţia va implica aproape sigur şi un dezacord în convingeri. Poate că acei oameni vor fi în dezacord (cu o oarecare incertitudine, fără îndoială, şi făcând un efort reciproc de a dobândi cunoştinţe suplimentare) cu privire la starea prezentă a celor săraci şi cu privire la măsura în care condiţiile din spitale le sunt deja asigurate. Probabil că ei vor fi în dezacord cu privire la situaţia financiară a universităţilor sau la efectele educaţiei asupra vieţii private şi a celei sociale. Opiniile cu privire la aceste chestiuni pot fi importante pentru determinarea direcţiei atitudinilor lor. Am observat anterior că opiniile şi atitudinile se află în strânsă dependenţă cazuală şi aici avem numai un alt exemplu al acestui adevăr general.

Dacă examinăm discuţia în continuare, vom descoperi că discrepanţele şi incertitudinile în opinii pot deveni foarte complicate, necesitând investigaţii minuţioase pentru a fi rezolvate. Şi totuşi, e clar că nu este cazul, din acest motiv, să insistăm că atitudinile sunt comparativ neesentiale. Dezacordul în atitudini este factorul care conferă disputei unitatea şi motivaţia sa fundamentală. În primul rând, el determină ce opinii vor fi discutate sau testate într-un sens relevant; căci numai acele opinii care e probabil să aibă o influenţă asupra atitudinilor oricăreia dintre părţi vor fi *à propos*. Oricare altele, oricât de interesante ar fi în sine, vor fi străine aspectului etic în chestiune. În al doilea rând, el determină când se încheie disputa. Dacă cei doi oameni ajung să fie de accord în opiniile pe care le au despre toate chestiunile factuale pe care le-au luat în considerare şi totuşi continuă să aibe ţeluri divergente în ciuda acestui fapt – unul favorizând în continuare spitalele, celălalt universităţile – ei vor avea în continuare o problemă etică nerezolvată. Dar dacă ajung să cadă de acord, de pildă, să favorizeze universităţile, disputa lor etică va lua sfârşit, chiar dacă diverse opinii, cum ar fi aceea asupra anumitor efecte asupra educaţiei, vor rămâne încă în dezbatere. Amândoi pot conchide că aceste opinii rămase în discuţie, indiferent de modul în care vor fi rezolvate mai târziu, nu vor avea nici un efect decisiv asupra atitudinilor lor. În aceste două privinţe, aşadar, privitoare la domeniul disputei şi la condiţiile încheierii ei, dezacordul în atitudini necesită toată atenţia noastră. Opiniile îşi păstrează în continuare semnificaţia lor etică, dar atitudinilor trebuie să li se atribuie de asemenea locul pe care-l merită.

Un alt exemplu va arăta că opiniile despre atitudini nu au un statut excepţional în etica normativă, ci îşi au locul firesc alături de alte feluri de opinii. Când un lider sindical şi reprezentantul unei companii se află în dispută pe tema dacă ar fi drept ca angajaţii să fie plătiţi mai bine, ei nu se apleacă desigur asupra “comparării unor impresii introspective” cu privire la starea atitudinilor lor (cum a spus cândva Frank Ramsey[283]). În aceste cazuri nu e un lucru obişnuit ca una din părţi să aibă dubii cu privire la sentimentele celeilalte. Ele nu discută cu prioritate nici care ar putea fi atitudinea generală a publicului; căci deşi aceasta reprezintă un aspect important, disputa ar putea continua mult după ce s-a ajuns la o concluzie în această privinţă. Vor acorda ei o atenţie exclusivă faptului dacă un nivel superior de salarizare va satisface mai multe dorinţe decât va

[283] *Foundations of Mathematics* (Harcourt, Brace, 1931), p. 289.

frustra? Într-o formă implicită, în legătură cu concepţiile lui I. A. Richards, am văzut că acest aspect poate să nu pară decisiv acelora ale căror dorinţe sunt în minoritate. Vom vedea în continuare[284] că el presupune din start un ideal democratic modificat care, oricât de uşor de apărat ar putea fi, trebuie totuşi apărat, şi care nu poate fi apărat fără a repune pe tapet aceleaşi întrebări pe care le-am analizat deja despre dezacordul etic şi modul de rezolvare a acestuia.

Evident, disputa are o forţă motivaţională suplimentară în raport cu cea posedată de stabilirea acordului în *opinii despre* atitudini. Ea ar putea să se refere în parte la opinii de acest gen, deasupra oricărei îndoieli, şi în parte la opinii de alte genuri, cum ar fi acelea despre situaţia financiară a companiei, despre precedentul pe care l-ar crea un nivel superior de salarizare, despre costul ridicat al vieţii şi aşa mai departe; dar aceste convingeri multiple sunt însoţite şi de un alt factor: atitudinile sindicatului sunt orientate în favoarea salariilor mai ridicate; atitudinile companiei sunt orientate împotriva acestui fapt. Nu putem satisface atitudinile ambelor părţi. De aici rezultă că un dezacord în atitudini domină întreaga dispută; iar opiniile care intră în discuţie, fie că sunt sau nu despre atitudini, devin relevante deoarece e probabil ca ele să *modifice* atitudinile părţilor aflate în dispută. Dacă sindicatul, de exemplu, are temeiuri să creadă că dominanta sentimentului public e adversa propunerii lui, s-ar putea ca pe această bază să-şi modereze cerinţele cu privire la ceea ce merită muncitorii; dar o asemenea opinie este departe de a fi un considerent ultim; aici sindicatul ar putea insista, alternativ, că problema a fost tratată nedrept atât de companie cât şi de public.

Exemplul acesta diferă de cel anterior prin aceea că atitudinile e probabil să fie mai egoiste; şi poate că în această abordare preopinenţii ar putea să discute pe baze juridice, fiecare fiind înclinat să-şi învingă fără compromisuri oponentul, fără a se gândi câtuşi de puţin să-şi supună propriile ţeluri autocriticii. Aceasta ar putea sugera un tîrg sau o competiţie obişnuite, mai degrabă decât consideraţii tipic "morale" despre datorie sau vină. Vom spune oare că o astfel de dispută intră în domeniul eticii normative? Răspunsul va fi negativ dacă "etica" este limitată la sensul ei îngust. Dar să folosim aici termenul într-un sens mai larg, lăsându-l să includă toate chestiunile în care există o interogaţie serioasă asupra scopurilor şi conduitei. Acest sens lărgit nu este unul neconvenţional şi el

[284] Vezi cap. XII, secţ. 3.

va fi convenabil pentru a marca un domeniu de studiu care, pentru scopurile prezentei analize, este omogen. În continuare va trebui să distingem între problemele etice care sunt "în mod special morale" şi acelea care nu sunt; dar pentru o cercetare a înţelesurilor şi metodelor, această distincţie se va dovedi de o importanţă secundară.

Să considerăm acum unele exemple care vor sublinia dezacordul de atitudini. Cu toate că acesta este doar unul dintre factorii care dau naştere controverselor etice, el este factorul care a fost cel mai mult neglijat în analiza etică; de aceea el trebuie să se bucure de atenţia noastră, atât aici cât şi pe parcursul întregului volum.

Să presupunem că încercăm să convingem un om că lucrul pe care l-a făcut e greşit. El va replica: "Sunt întru totul de acord că e greşit şi tocmai din acest motiv sunt cu atât mai favorabil ideii de a-l face încă o dată". Încurcaţi pe moment în încercarea de a-l înţelege, vom conchide, totuşi, că "Acesta este modul său paradoxal de a ataca ceea ce el consideră a fi convenţiile noastre morale învechite. El vrea să spună că este în regulă să facem acel lucrul şi că trebuie să-l facem pentru a-i discredita în mod flagrant pe cei mulţi care îl *consideră* greşit." Dar oricum l-am înţelege noi (şi mai există câteva posibile interpretări), ne va fi greu să luăm în serios încercările sale solemne de a nu fi de acord. Oare nu încercăm noi prin aceasta să-l facem să-şi dezaprobe acţiunea? Acordul său etic cu noi nu i-ar cere oare să ne împărtăşească dezaprobarea - adică să fie de acord cu noi în *atitudini*?

Acordul şi dezacordul în atitudini sunt atât de caracteristice eticii încât prezenţa lor este resimţită chiar şi atunci când judecăţile sunt relativ izolate şi nu conduc la nici o discuţie deschisă. Când un om insistă continuu asupra meritelor proprii, când ne spune ce om bun este şi insistă că el îşi face întotdeauna datoria, noi îl suspectăm adesea că apără un ascuns sentiment de inferioritate. Dacă ar fi sigur pe el, ne spunem noi, nu ar căuta aprobarea noastră cu atâta interes; el nu ar trebui să încerce, prin judecăţile sale etice, să ne direcţioneza aprobarea într-un fel care-i întăreşte respectul de sine. Observaţi cât de repede şi de natural presupunem, în acest diagnostic de bun simţ, că judecăţile sale încearcă să regleze un presupus dezacord de atitudine. El crede că atitudinile noastre ar putea fi psihologic incompatibile cu propria sa atitudine de respect de sine şi încearcă în mod rudimentar să ne *schimbe* atitudinile în unele mai respectuoase.

Sau iarăşi, să ne gândim la cât de frecvent îşi îndreaptă oamenii judecăţile, în viaţa de zi cu zi, asupra diverselor puncte ale controlului efectiv. O profesoară recomandă unui băiat delincvent că nu trebuie să mai fure. Văzând că eforturile sale sunt ineficiente, ea vorbeşte apoi cu părinţii băiatului, recomandându-le faptul că trebuie să-şi schimbe modul de a-şi educa fiul. Ceea ce doreşte ea să facă este, în mod evident, să-l facă pe băiat atât de potrivnic furtului încât acesta să înceteze să mai fure. A doua judecată a profesoarei avansează acest scop, întărind-o pe prima; ea suplimentează influenţa directă pe care o are asupra copilului prin una indirectă, mediată de o schimbare de atitudinile părinţilor. Nu cumva această folosire a judecăţilor etice, direcţionate în mod conştient către punctele de control efectiv, e dovada existenţei unui motiv de a modifica mai degrabă decât de a descrie – a motivului de a redirecţiona atitudinile?

Să ne gândim acum, din perspectiva accentelor puse mai sus, la binecunoscutul joc de cuvinte al lui J. S. Mill legat de cuvântul “dezirabil”, aşa cum apare în lucrarea sa *Utilitarianismul*[285]. El tratează aici enunţul “Dacă ceva este dorit, atunci este dezirabil” ca şi cum ar fi axiomatic, antecedentul fiind “singura dovadă ce se poate aduce” consecventului. Dacă “dezirabil” ar fi însemnat *capabil de a fi dorit*, enunţul ar fi fost, într-adevăr, inofensiv. Dar Mill urmăreşte ca acest cuvânt să capteze tot conţinutul lui “bun”. Înţeles în acest fel, enunţul său departe de mai a fi axiomatic, devine foarte controversat. Şi devine aşa dintr-un motiv lesne de înţeles. “Ceea ce este dorit este dezirabil” e un enunţ caracteristic omului nepăsător care doreşte să-şi încurajeze semenii să lase dorinţele lor prezente aşa cum sunt; şi convers, enunţul “Ceea ce este dorit *nu* este dezirabil” e caracteristică reformatorului încăpăţânat care caută să schimbe sau să interzică dorinţele existente. Enunţurile despre ceea ce este dezir*abil*, spre deosebire de acelea despre ceea ce este dor*it*, nu servesc doar la descrierea atitudinilor, ci la intensificarea sau modificarea lor. Atunci, pretinsa axiomă este controversată deoarece conduce la un dezacord de atitudini. Cu toate că pare inofensivă celor multumiţi cu *status quo*-ul, ea e de netolerat pentru aceia care se străduiesc să facă schimbări fundamentale în ţelurile oamenilor; şi este cu atât mai mult înşelătoare cu cât jocul de cuvinte pe care-l ascunde o face să pară că le-ar oferi doar celor dintâi un suport axiomatic. În apărarea lui Mill trebuie menţionat faptul că el nu a căutat cu siguranţă să obţină acest efect, deoarece

[285] Cap. iv, par. 3.

capitolul la care ne-am referit, cu binecunoscutele lui erori logice, prezintă toate semnele faptului că a fost scris într-un moment de confuzie. Dar ca exemplu al preţului ce trebuie plătit pentru neglijarea dezacordului în atitudini, confuzia este lămuritoare.

Acelaşi lucru poate fi arătat într-un mod mai general printr-o variantă a "argumentului relativităţii". Oameni cu caracteristici rasiale sau temperamentale diferite, sau aparţinând unor generaţii diferite, sau trăind în comunităţi total separate, e probabil să fie în dezacord mai mult pe chestiuni etice decât pe chestiuni factuale. Acest lucru este uşor de explicat dacă etica presupune dezacordul de atitudini; căci temperamente diferite, nevoi sociale diferite şi presiuni de grup diferite vor conduce mai direct şi mai repede pe aceşti oameni la a avea atitudini opuse decât la a avea opinii factuale opuse. Susţinerea că etica presupune dezacordul în atitudini câştigă prin aceasta în probabilitate. Ea îşi găseşte confirmarea în ceea ce explică, la fel ca orice altă ipoteză. Utilizat separat, argumentul relativităţii nu poate pretinde să fie decisiv; dar folosit în conjuncţie cu alte observaţii, el are un loc important şi legitim.

Aceste ilustrări ar putea fi continuate la nesfârşit, dar pentru moment, spre a apăsa accentul adecvat, va trebui să mai adăugăm doar următoarele lucruri. Cu toate că aspectele controversate ale eticii izvorăsc din dezacordul în atitudini – un factor care, fiind prea puţin tratat în teoria tradiţională, va necesita aici o atenţie constantă – totuşi aceste aspecte pare că izvorăsc, dacă izvorăsc vreodată, numai şi numai din acest gen de dezacord. Opiniile sunt ghidul atitudinilor; de aceea chestiunile care apar în legătură cu stabilirea şi testarea lor ori cu asigurarea unei organizări practice a acestora, deţin un loc vital pe tot parcursul discursului normativ. Dacă vrem să înţelegem natura fundamentală a problemelor etice şi astfel să economisim energiile care sunt dirijate către rezolvarea lor, atunci trebuie să fim mereu sensibili la natura *duală* a dezacordului etic. Atitudinile şi opiniile îşi joacă amândouă rolul propriu şi trebuie studiate în relaţia lor intimă.

Traducere de Flavius Grozoni

II. Modele de lucru

1

Concluziile noastre cu privire la dezacord au pregătit calea pentru studierea termenilor etici şi a trăsăturilor caracteristice ale metodologiei etice. Prezentul capitol se va ocupa de ambele aceste subiecte dar într-o manieră deliberat simplificată. În locul unei analize detaliate a judecăţilor morale el va oferi spre cercetare numai „modele de lucru” - definiţii care aproximează înţelesurile etice cu suficientă acurateţe spre a ne fi de ajutor pentru moment. Vom lua în considerare metodele de dovedire sau de susţinere a judecăţilor etice numai în măsura în care modelele de lucru le vor sugera. Această procedură va servi la introducerea trăsăturilor esenţiale ale studiului nostru, la sublinierea interdependenţei lor şi la indicarea chestiunilor care vor necesita o mai atentă dezvoltare ulterioară.

Să începem cu unele remarci despre înţeles. Acestea vor rezulta cu evidenţă din cele spuse în capitolul precedent: orice definiţie care urmăreşte să identifice înţelesul termenilor etici cu acela al termenilor ştiinţifici şi care face aceasta fără a oferi explicaţii sau precizări suplimentare, e extrem de probabil să se dovedească greşită. Ea va sugera că problemele eticii normative, ca şi cele ale ştiinţei, dau naştere unui acord sau dezacord exclusiv în ceea ce priveşte *opinia (beliefs)*. Astfel, ignorând dezacordul în atitudini, ea va conduce în cel mai bun caz, la o imagine parţială a situaţiilor în care sunt folosiţi efectiv termenii etici.

Această concluzie nu trebuie impusă fără nuanţe, fără referire la ambiguităţile şi elasticitatea limbajului. Se prea poate ca în *unele* momente *întregul* înţeles efectiv al termenilor etici să fie ştiinţific şi ca în *toate* momentele *o parte* a lui să fie astfel; dar rămân o mulţime de cazuri familiare în care termenii etici sunt utilizaţi într-un mod care *nu e exclusiv* ştiinţific şi e necesar să recunoaştem un înţeles care le este potrivit în această funcţie suplimentară a lor.

Care este natura acestui înţeles extra-ştiinţific? Să procedăm prin analogie, comparând propoziţiile etice cu alte propoziţii, mai puţin dilematice, dar care au o utilizare similară.

Analogii interesante pot fi găsite cu imperativele obişnuite. Nu se face oare o trecere uşoară de la „Trebuie să-ţi aperi ţara” la „Apără-ţi ţara”? Sau, mai prozaic, nu este

expresia „Nu trebuie să plângi!”, adresată copiilor, interschimbabilă în mare cu „Nu mai plânge”? Fără îndoială, există multe diferenţe; însă există şi astfel de asemănări: atât propoziţiile imperative cât şi cele etice sunt utilizate mai mult pentru a încuraja, a modifica sau redirecţiona scopurile şi conduita oamenilor decât pentru a le descrie pur şi simplu. Din acest punct de vedere, ambele diferă de propoziţiile ştiinţifice. Este evident faptul că imperativele, ca şi judecăţile etice, joacă un rol important în argumentele care implică dezacordul în atitudini. Exemplul cu restaurantul, prin care am introdus pentru prima dată conceptul de dezacord atitudinal, ar putea începe cu utilizarea exclusivă a imperativelor:

A: Ne vedem la Glenwood, la ora 7, pentru a lua cina.

B: Haide să nu mergem la un restaurant cu muzică. Mai bine ne vedem la Ambassador.

A: Haide totuşi la Glenwood... etc.

Aşa ar putea începe argumentul, dezacordul în atitudine fiind indicat fie prin forma obişnuită a imperativului la persoana a doua, fie prin forma de persoana întâi plural care începe cu „haide să nu (mergem)”.

Pe baza acestei funcţii asemănătoare a propoziţiilor imperative şi a celor etice va fi util să luăm în considerare câteva definiţii care să le stabilească *în parte* identitatea. Aceste definiţii nu vor reflecta în mod adecvat subtilităţile uzului comun; ele vor fi în bună măsură inexacte. Însă ele vor păstra, într-o formă brută, multe elemente esenţiale pentru analiza etică şi, din acest motiv, vor fi aproximări instructive. Tocmai ele vor constitui „modelele de lucru” menţionate anterior.

Există multe modalităţi în care pot fi formulate modelele de lucru, însă cele ce urmează sunt poate cu deosebire folositoare:

(1) „Acest lucru este greşit” înseamnă *Eu dezaprob acest lucru; fă şi tu la fel.*

(2) „El trebuie să facă acest lucru” înseamnă *Eu dezaprob ca el să nu facă acest lucru; fă şi tu la fel.*

(3) „Acest lucru e bun” înseamnă *Eu aprob acest lucru; fă şi tu la fel.*

Să notăm că, în fiecare caz, *definiens*-ul are două părţi: prima este un enunţ declarativ, „ eu aprob” sau „eu dezaprob”, care descrie atitudinea vorbitorului, iar a doua este un enunţ imperativ, „fă şi tu la fel”, care este adresat pentru schimba sau intensifica atitudinile ascultătorului. Aceste componente, acţionând împreună, vor determina imediat un acord sau un dezacord în atitudine. Exemplele următoare vor ilustra cum se întâmplă un asemenea lucru:

A: Acest lucru e bun.

B: Sunt întru totul de acord. E într-adevăr bun.

În traducere liberă, conform modelului (3) de mai sus, acest exemplu devine:

A: Eu aprob acest lucru; fă şi tu la fel.

B: Îmi dau şi eu acordul cu privire la acest lucru; (continuă) şi tu să faci la fel.

Aici, părţile declarative ale acestor replici, dovedind atitudini convergente, sunt suficiente pentru a implica un acord. Dar considerate separat, ele ne duc prea mult cu gândul la o simplă descriere a atitudinilor. Ele nu evidenţiază caracterul *contagios* al acelei aprobări care e exprimată cu căldură – interacţiunea atitudinilor care face ca evaluarea favorabilă pe care o face un individ să o întărească şi să o învioreze pe a celuilalt. Acest din urmă efect este foarte caracteristic unui acord etic bine articulat; iar imperativele din versiunea tradusă a exemplului nostru contribuie (deşi într-un mod imperfect) la evidenţierea acestui lucru.

Să luăm un exemplu de dezacord:

A: Acest lucru e bun.

B: Nu, el este rău.

Tradus conform modelelor de lucru, acesta devine:

A: Eu aprob acest lucru; fă şi tu la fel.

B: Nu, eu îl dezaprob; fă şi tu la fel.

Părţile declarative ale replicilor arată că oamenii au atitudini opuse, una de aprobare, cealaltă de dezaprobare. Părţile imperative arată că fiecare om sugerează ca celălalt să-şi redirecţioneze atitudinile. Deoarece „dezacordul în atitudine” a fost definit cu referire exclusivă la o opoziţie a atitudinilor şi la eforturile de a le schimba sau de a le pune sub semnul îndoielii, devine clar că acest tip de dezacord îşi găseşte un loc (chiar dacă într-un mod imperfect) în modelele de lucru pe care le-am sugerat.

Dar dacă dorim ca modelele să ne fie de ajutor şi nu să ne împiedice, atunci ele trebuie folosite cu mare atenţie. Deşi aceste modele pun în mod necesar accentul pe acordul şi dezacordul în atitudine, nu fac acelaşi lucru şi în privinţa acordului şi dezacordului în opinie. Prin urmare, această *dublă* sursă a problemelor etice nu va fi pusă în evidenţă. Dacă teoria tradiţională a scăpat din vedere de prea multe ori atitudinile, concentrându-se asupra opiniilor, nu trebuie să facem greşeala opusă de a ignora opiniile în favoarea atitudinilor. Cea din urmă eroare, care va oferi eticii aparenţa de a fi complet separată de argumentarea şi cercetarea raţionale, va fi chiar mai serioasă decât prima.

Cu toate acestea e posibil să evităm o asemenea eroare şi, în acelaşi timp, să păstrăm modelele de lucru ca aproximări grosiere. Deşi iniţial ar putea părea că întreaga natură a problemelor etice şi importanţa relativă a factorilor componenţi ai acestora ar putea fi evidenţiate doar prin definiţiile termenilor etici, această cerinţă nu este una inviolabilă. Ne-am putea dispensa de ea cu condiţia ca accentul să fie pus pe altceva. În aceste condiţii, cerinţa centrală pentru o definiţie este pur şi simplu ca ea să *pregătească drumul* pentru o explicaţie completă. Dacă modelele au pus accentul pe opinii în detrimentul atitudinilor, acest accent nu putea fi corectat cu uşurinţă prin remarci ulterioare; din acest motiv a fost necesar să deviem de la definiţiile de tip tradiţional. Dar când modelele accentuează atitudinile în dezavantajul opiniilor, accentul corect poate fi uşor restabilit. Ne vom ocupa mai târziu de studiul metodologiei unde prin natura lucrurilor va trebui să acordăm o importanţă deosebită aspectelor cognitive ale eticii. Dacă, în legătură cu aceasta, vom avea grijă să redăm opiniilor locul ce li se cuvine,

recunoscându-le marea complexitate şi diversitate, atunci vom fi acordat ponderea cuvenită factorilor implicaţi.

În consecinţă, pe parcursul acestui capitol şi al câtorva dintre cele ce vor urma, analiza înţelesurilor va sublinia acordul şi dezacordul atitudinal, pe când analiza metodelor va evidenţia acordul şi dezacordul opiniilor. Relaţia strânsă dintre cei doi factori nu va fi pusă în umbră prin acest procedeu ci, mai degrabă, aşa cum vom vedea, va fi scoasă şi mai mult în evidenţă. Totuşi, e important să ne dăm seama că procedeul este într-o anumită măsură arbitrar şi că vom avea nevoie de o alternativă la el pentru a întreprinde o analiză completă. În acelaşi timp, trebuie să avem foarte mare grijă ca discuţia despre înţeles, atunci când e purtată separat de restul analizei, să nu sugereze că opiniile au un rol neimportant, secundar, în etică. O asemenea concepţie este cu totul străină prezentei lucrări ca şi celor mai evidente fapte ale experienţei zilnice.

Dacă evităm această confuzie, vom descoperi că modelele de lucru sunt de multe ori instructive. Propoziţia imperativă, care e una dintre componentele acestora are o funcţie nu lipsită de interes. Pentru a înţelege acest lucru, să comparăm (3), modelul de lucru pentru „bun”, cu unul foarte asemănător cu el:

(4) „Acest lucru e bun” înseamnă *Eu aprob acest lucru şi doresc ca şi tu să faci la fel*.

Enunţul (4) diferă de (3) numai prin faptul că propoziţia imperativă „Fă şi tu la fel” este înlocuită de propoziţia declarativă „(Eu) doresc ca şi tu să faci la fel”. Înlocuirea *pare* trivială deoarece deseori „Fă cutare şi cutare” şi „Eu doresc ca tu să faci cutare şi cutare” au aceeaşi utilizare practică. Spre exemplu, „Eu doresc ca tu să deschizi fereastra” are, de obicei, acelaşi efect imperativ cu „Deschide fereastra”. Funcţia imperativă nu este circumscrisă modului imperativ. Iar *dacă* se consideră că propoziţia declarativă care apare în (4) are o funcţie imperativă, atunci deosebirea dintre (3) şi (4) este într-adevăr trivială. Cu toate acestea, rămâne cazul ca (4) să fie probabil confuză. Deşi propoziţia „Eu doresc ca tu să faci cutare şi cutare” poate fi considerată a avea o funcţie imperativă, e posibil şi să nu fie considerată astfel. Ea poate fi luată ca un simplu raport introspectiv cu privire la starea mentală a vorbitorului, utilizat pentru a descrie dorinţele acestuia,

pentru a comunica opinii despre ele în scopuri cognitive, mai degrabă decât pentru a asigura satisfacerea acestora. (Dacă este puţin probabil ca o astfel de interpretare să fie dată în viaţa obişnuită, ea poate apărea uşor în cadrul abstractizărilor absconse ale teoriei filosofice.) În particular, (4) poate sugera că propoziţia „Acest lucru este bun” este folosită în mod primar, sau chiar în mod exclusiv, pentru a exprima *opinii despre* atitudini. Ea poate accentua acordul sau dezacordul în opinii cu excluderea acordului sau dezacordului în atitudini. Definiţia (3) este preferabilă lui (4) pentru că prima nu este vulnerabilă la o astfel de interpretare greşită. Imperativul care face parte din ea, nefiind utilizat niciodată *doar* ca un raport introspectiv, explicitează fără ambiguităţi faptul că „bun” este utilizat nu numai pentru a exprima opinii despre atitudini, ci pentru a întări, modifica şi orienta atitudinile însele.

Caracterul înşelător al definiţiei (4) poate fi evidenţiat prin continuarea celui de-al doilea exemplu anterior. Tradus după modelul lui (4), mai degrabă decât după cel al lui (3), el devine:

A: Eu aprob acest lucru şi doresc ca şi tu să faci la fel.

B: Nu. Eu dezaprob acest lucru şi doresc ca şi tu să faci la fel.

Luate pur şi simplu ca rapoarte introspective, aceste enunţuri sunt logic compatibile. Fiecare om îşi descrie propria stare mentală şi, deoarece aceste stări pot fi diferite, ambii pot avea dreptate. Amintindu-ne că enunţurile au pretenţia de a fi traduceri ale lui „Acest lucru este bun” şi, respectiv, „Nu, el e rău” am putea fi tentaţi să conchidem: „Atunci conform definiţiei (4) oamenii nu se află în realitate în dezacord cu privire la ce este bine sau rău. Ei pot crede că sunt în dezacord, dar aceasta numai datorită unei confuzii elementare în folosirea pronumelor.” G. E. Moore a folosit acest lucru ca o reducere la absurd a oricărei definiţii care face ca „bun” să se refere întru totul la propriile atitudini ale vorbitorului[286]; şi date fiind asumpţiile tacite cu care lucrează, punctul lui de vedere este acceptabil. Dar dacă „Eu doresc ca şi tu să faci la fel” este interpretată ca având o

[286] *Ethics* (Henry Holt, 1911), pp. 100-102; şi *Philosophical Studies* (Harcourt, Brace, 1922), p. 333. Autorul acestei cărţi a oferit o critică amănunţită a acestui argument, cât şi a unora similare, în „Some of Moore’s Argumets against Ethical Naturalism” în *The Philosophy of G.E. Moore*, ed. P.A. Schilpp (Evanston and Chicago, Northwestern University, 1942).

funcţie imperativă, care o suplimentează pe cea descriptivă – sau, mai bine zis, dacă această propoziţie declarativă este înlocuită de una imperativă, conform definiţiei (3) – şi dacă se recunoaşte că o controversă etică implică un dezacord în atitudini, atunci, ni se sugerează, consecinţa absurdă că „oamenii, de fapt, nu se află în dezacord în probleme de etică” devine o consecinţă nu a neglijării calităţii indefinibile a binelui presupusă de Moore, ci a insistenţei că o controversă etică este *totalmente* centrată pe opinii – şi anume pe opinii la care ajungem prin examinarea propoziţiilor etice însele, izolate de celelalte numeroase propoziţii care formează o parte a contextului în care ele îşi duc traiul. Cu toate acestea, trebuie să remarcăm că refuzul de a privi dincolo de opinii (care, în mod paradoxal, are ca rezultat mai degrabă o subestimare a lor decât o supraestimare) nu îi este mai caracteristic lui Moore decât le este multora dintre oponenţii săi „naturalişti” şi că el este de obicei mai scrupulos decât aceştia atunci când trage concluziile logice dintr-o presupoziţie comună.

Natura modelelor de lucru a fost acum precizată. La întrebarea: „Ce distinge enunţurile etice de cele ştiinţifice?” s-a răspuns astfel: Enunţurile etice au un înţeles care este aproximativ şi parţial imperativ. Acest înţeles imperativ explică de ce judecăţile etice sunt atât de strâns legate de acordul şi dezacordul în atitudini şi ne ajută să arătăm în ce fel poate fi distinsă etica normativă de psihologie şi de ştiinţele naturii.

2

Să ne îndreptăm acum atenţia spre probleme de metodă. Atunci când discutăm chestiuni de evaluare, oare prin ce gen de raţionament am putea crede că am fi în stare să ajungem la un acord? Deocamdată răspunsul poate fi doar schiţat. Acest răspuns va presupune că modelele de lucru pot fi acceptate fără a li se aduce critici suplimentare; şi cum e clar că nu aşa stau lucrurile, vor fi posibile numai aproximări grosiere.

Modelul pentru „Acest lucru este bun” constă în conjuncţia dintre (a) „Eu aprob acest lucru” şi (b) „Fă şi tu la fel”. Dacă e posibilă o dovedire a lui (a) şi (b) luate separat, atunci şi numai atunci va fi posibil să se facă acelaşi lucru pentru conjuncţia lor. Să vedem, deci, ce se poate face cu propoziţiile luate separat.

Propoziţia (a) nu prezintă nici o problemă. Ea face o aserţiune despre starea mentală a vorbitorului şi, ca orice enunţ psihologic, este deschisă confirmării sau infirmării empirice, fie introspective, fie behavioriste.

Propoziţia (b) ridică, totuşi, o problemă. Fiind o propoziţie imperativă, nu poate fi dovedită în nici un fel. Cum am putea dovedi o poruncă? Dacă îi spunem unei persoane să închidă uşa şi am primi replica „Dovedeşte-o!", nu ar trebui oare să ne îngrijorăm?

Astfel, se pare că judecăţile etice sunt pasibile numai de o dovedire parţială. În măsura în care „Acest lucru este bun" include înţelesul lui (a), o dovedire este posibilă, dar în măsura în care include înţelesul lui (b) chiar pretenţia de a dovedi este fără sens. Se pare că suntem nevoiţi să ajungem la o concluzie neliniştitor de slabă: Dacă un om spune „X este bun" şi dacă el poate dovedi că aprobă într-adevăr X, atunci el a dovedit tot ceea ce i se poate pretinde.

Într-adevăr, aşa *par* să stea lucrurile. Dar ele par să stea astfel numai pentru că am presupus în mod tacit că dovezile în etică trebuie să fie exact ca şi dovezile în ştiinţă. Nu am luat în considerare posibilitatea ca judecăţile etice să poată fi dovedite în *alt mod*. Sau, mai degrabă, deoarece termenul „dovadă" (*proof*) poate fi uneori înşelător, am putea spune astfel: va trebui cercetat dacă există vreun „substituent al unei dovezi" în etică, un anume suport sau argument raţional care, deşi diferit de o dovadă de tip ştiinţific, ne poate fi nu mai puţin de ajutor în eliminarea acelor ezitări care îi face de obicei pe oameni să pretindă o dovadă.

Dacă există un asemenea analog al dovezii, el trebuie fără îndoială luat în considerare în prezentul studiu metodologic. Altfel, studiul ar cădea pradă unei neînţelegeri flagrante. El ne-ar putea face să bănuim că acest caracter slab al dovezii *în sensul ei strict* privează etica de un „fundament raţional" sau de o anume „valabilitate intersubiectivă" care îi sunt extrem de necesare; în realitate, analogul menţionat ne poate oferi tot ceea ce ne este necesar.

Pentru a dezvolta acest aspect, să ne întoarcem la imperative, care au ridicat o anumită dificultate metodologică. Deşi imperativele nu pot fi „dovedite", nu există oare temeiuri sau argumente care să le poată cel puţin "susţine" (*support*)?

Această întrebare nu este deloc dificilă. Un imperativ poate fi întâmpinat cu întrebarea „De ce?", iar acest "De ce?" pretinde oferirea unui *temei* (*reason*). Spre

exemplu: dacă ni se spune să închidem uşa, am putea întreba „De ce?” şi să primim un temei cum ar fi “Pentru că e curent” sau „Pentru că zgomotul ne zăpăceşte”. Sau, dacă unei persoane i se spune să lucreze mai mult, aceasta poate întreba „De ce?” şi să primească un răspuns de genul „Dacă nu lucrezi mai mult, vei deveni un diletant nefericit”. Aceste temeiuri nu pot fi numite „dovezi” în nici un sens, cu excepţia unuia periculos de larg, şi nici nu sunt legate într-un sens demonstrativ sau inductiv de un imperativ; însă ele *susţin* în mod manifest un imperativ. Ele îl „sprijină” (*back up*), îl „stabilesc” (*establish*) sau îl „fundamentează (*base*) pe referiri concrete la fapte”. Ele sunt analoagele dovezilor (*proofs*) prin aceea că elimină îndoielile şi ezitările care împiedică acceptarea imperativului.

Felul în care temeiurile susţin imperativul e următorul: imperativul este folosit pentru a modifica atitudinile sau acţiunile ascultătorului. Întrebând „De ce?” ascultătorul indică ezitarea sa de a se supune. El nu o va face „doar pentru că aşa i se spune”. Temeiul susţinător (*supporting reason*) descrie, prin urmare, situaţia pe care imperativul urmăreşte să o modifice sau noua situaţie pe care imperativul urmăreşte să o producă; iar dacă aceste fapte arată că noua situaţie va satisface majoritatea dorinţelor ascultătorului, acesta nu va mai ezita să se supună. Mai general vorbind, temeiurile susţin imperativele modificând acele opinii care pot modifica la rândul lor, refuzul de a te supune.

Este oare nevoie ca aceste observaţii să fie dezvoltate? O clipă de reflecţie va arăta că nu, deoarece ele coincid cu observaţiile despre acord făcute în capitolul I. Acolo am văzut că deoarece atitudinile tind să se modifice odată cu modificarea opiniilor, acordul în atitudini poate fi deseori obţinut prin asigurarea acordului în opinii. Aici va trebui doar să aplicăm acest principiu general unui tip special de caz. Legătura va deveni evidentă dacă paragraful de mai sus e reformulat într-o terminologie diferită:

Un imperativ este utilizat pentru a asigura satisfacerea dorinţei vorbitorului. Întrebarea „De ce?”, care exprimă ezitarea ascultătorului de a se supune, indică o contradorinţă reală sau incipientă. Există aşadar un dezacord în atitudini. Temeiul care susţine imperativul localizează o posibilă sursă a dezacordului în opinii; iar dacă acesta din urmă e rezolvat, atunci, deoarece opiniile şi atitudinile se află într-o relaţie cauzală strânsă, dezacordul în atitudini poate fi făcut să dispară într-un mod care face ca imperativul să fie respectat de bună voie.

„Substituenţii dovezilor" sau „temeiurile susţinătoare" pe care le-am căutat pot fi astfel recunoscute drept vechi cunoştinţe sub o nouă denumire: ele sunt expresia unor opinii care deseori joacă un rol important, deşi indirect, în situaţiile care implică un dezacord atitudinal. Aceste temeiuri susţinătoare nu sunt nici măcar specifice doar imperativelor. Ele pot fi utilizate oriunde apare dezacordul în atitudini, fie că el e indicat prin cuvinte laudativie sau depreciativie, prin întrebări retorice, metafore, inflexiuni ale vocii, ş.a.m.d.

În legătură cu judecata care ne interesează în mod special aici – „Acest lucru este bun", analizată schematic prin definiţia (3) – relevanţa temeiurilor susţinătoare va fi evidentă. Deşi componenta imperativă a *definiens*-ului „Aprobă şi tu la fel" este inadecvată pentru subtilităţile eticii, ea este de două ori desemnată să fie utilizată în cazul dezacordului atitudinal; însuşi faptul că e un imperativ o desemnează în acest sens; şi, apoi, ea e astfel desemnată prin faptul că menţionează direct aprobarea ascultătorului. Deoarece temeiurile pot susţine orice enunţ care conduce la acord sau la dezacord atitudinal, atunci e clar că ele îl pot susţine şi pe acesta.

Temeiurile susţinătoare au o importanţă deosebită în etică – mult mai mare decât dovada în sens îngust menţionată anterior. Atunci când un om spune „X este bun" rareori i se cere să dovedească faptul că el aprobă acum X. Mai degrabă i se cere să aducă acele consideraţii care vor face ca atitudinile sale să fie acceptabile pentru oponentul său şi să arate că ele nu sunt orientate spre situaţii a căror natură e necunoscută acestuia. O asemenea procedură foarte importantă, tipică pentru chestiunile etice, necesită întotdeauna temeiuri susţinătoare. În capitolele IX şi X, unde modelele de lucru vor face loc unei analize descriptive mai "bogate", vom vedea că aceste concluzii trebuie amendate; dar trăsăturile esenţiale se vor menţine.

Exemplul următor, având un număr de comentarii inserate, va ilustra mai concret modul în care temeiurile susţinătoare pot apărea într-un argument tipic etic:

A: *Jones este în mod fundamental un om bun.*

> Această judecată (a) asertează că A îl aprobă pe Jones şi (b) că A acţionează în mod (cvasi-) imperativ pentru a-l face pe B, ascultătorul, să aibă o atitudine similară.

B: *De ce spui asta?*

B indică ezitarea sa sau refuzul de a se alătura în aprobarea lui Jones. Asfel, dezacordul în atitudine devine evident.

A: *Manierele sale grosolane sunt numai o poză. De fapt, el are o inimă mare.*

Acum ni se oferă un temei care descrie o trăsătură a lui Jones pe care B s-ar putea să nu o cunoască şi care e probabil să-i atragă favorurile lui B.

B: *Asta e interesant dacă e adevărat. Dar dovedesc acţiunile sale că are o inimă mare?*

Temeiul e recunoscut ca fiind relevant, dar adevărul lui este pus la îndoială. Dezacordul în opinie dobândeşte acum un rol important în argumentare. El e strâns legat de dezacordul în atitudini subliniat mai devreme; dacă A şi B vor cădea de acord asupra opiniei că Jones este un om de treabă, e probabil ca ei să cadă de acord dacă îl aprobă pe acesta sau nu.

A: *Da, dovedesc. Fosta lui menajeră mi-a povestit că Jones nu i-a adresat niciodată vreo vorbă urâtă şi că recent i-a oferit o pensie bună. Mai sunt şi alte exemple de genul acesta. Odată eram chiar prezent [illegible].*

Aici A oferă o dovadă empirică – nu o dovadă directă a judecăţii lui iniţiale, ci a temeiului care o susţine.

B: *Ei bine, mărturisesc că nu-l cunosc îndeaproape. Poate că el **este** un om bun.*

Aici B se supune componentei (cvasi-) imperative a judecăţii iniţiale a lui A, indicând acordul său. Rezerva sa a fost modificată de temeiul bine dovedit furnizat de A. Acordul în opinie a dat naştere unui acord în atitudine.

Acest exemplu arată la scară redusă modul în care judecăţile etice (modelele de lucru rămânând în esenţă necriticate) pot fi susţinute de un fel important de temeiuri şi modul în care aceste temeiuri devin relevante. El arată de asemenea modul cât se poate de natural în care aceste temeiuri servesc unele scopuri ale unei dovezi. Ele conduc ascultătorul să accepte de bună voie judecata, fără a avea sentimentul că este „dogmatică” sau „arbitrară” sau „nefondată”.

Înainte de a încheia această expunere metodologică provizorie şi introductivă mai avem o chestiune suplimentară căreia trebuie să-i acordăm atenţie. Să ne amintim că la

începutul acestei secţiuni consideram că dovezile în etică sunt neliniştitor de slabe. Pentru a le completa, am căutat „substituenţi ai dovezilor” care să servească obiectivele unei dovezi, chiar dacă nu sunt identice cu dovezile ştiinţifice. Asemenea substituenţi au fost uşor găsiţi sub forma „temeiurilor susţinătoare” ale judecăţilor – temeiuri care ar putea genera acordul în atitudini prin asigurarea acordului în opinii. Rămâne totuşi întrebarea dacă temeiurile de acest tip sunt suficiente pentru a oferi eticii un „fundament” adecvat. Adică: teoriile etice care pun accentul pe atitudini au fost acuzate adesea de „a construi moralitatea pe nisipuri mişcătoare”, neoferind nici un fel de mijloc de verificare a capriciilor şi toanelor ce domină atitudinile umane. Sau au fost acuzate de a fi consfinţit o toleranţă vicioasă, vecină cu haosul, presupunând că „Tot ceea ce o persoană simte că este bun, *este* bun pentru ea”. Odată recunoscută susţinerea pe bază de temeiuri, este oare prezenta abordare a metodologiei scutită de astfel de acuzaţii? Sau, mai degrabă, ea rămâne totuşi prea slabă şi în acest caz ar trebui să căutăm o altă metodă, chiar dacă orbeşte şi cu disperare, dacă vrem ca diversele coduri morale să-şi dobândească o dată şi o dată autoritatea de care au atâta nevoie?

Nu putem elabora acum un răspuns complet; dar un răspuns provizoriu şi dogmatic va fi util ca anticipare a capitolelor următoare. E clar că această abordare a metodologiei nu va satisface un mare număr de teoreticieni angajaţi în „căutarea certitudinii”. Temeiurile susţinătoare menţionate aici nu au nici un fel de forţă de constrângere *logică*. Persoanele care fac judecăţi etice opuse pot continua să le facă (cel puţin în punctul de vedere al posibilităţii teoretice) în faţa oricărui fel de temeiuri pe care le includ argumentele lor, chiar dacă nici unul nu face vreo eroare logică sau empirică. Temeiurile susţinătoare au a face numai cu opiniile; şi în măsura în care ele, la rândul lor, sunt dovedite prin metode demonstrative sau empirice, numai acordul în opinie va fi asigurat în primă instanţă. Cu toate acestea, acordul etic cere mai mult decât acordul opiniilor; el cere şi acordul în atitudine. În consecinţă, dacă nu poate fi găsită o altă metodă, un acord raţional e teoretic posibil în etică numai în măsura în care acordul în opinie îi va determina pe oameni să fie de acord în ce priveşte atitudinile.

Cât de serioasă este această cerinţă? În ce măsură acordul în opinie *va* determina acordul în atitudini? Dacă ar fi să fundamentăm acest răspuns nu pe speranţe, ci pe fapte, atunci el va fi inevitabil formulat astfel: de obicei noi *nu ştim*, anterior rezultatului unui

argument, dacă această cerinţă e adevărată în cazul lui sau nu; şi chiar dacă e adesea convenabil să presupunem că ea este adevărată, ca să prelungim argumentul lămuritor şi să întârziem cât mai mult eforturile pur exortative în vederea asigurării acordului etic, presupunerea nu poate fi decât una euristică atâta vreme cât ne lipseşte o bază adecvată de confirmare. Cei care caută o metodă absolut definitivă a eticii normative şi care doresc să elimine posibilitatea unor coduri morale rivale la fel de bine întemeiate, vor descoperi că lucrarea de faţă le oferă mai puţin decât speră ei.

Dar întrebarea într-adevăr serioasă are în vedere aici nu ceea ce îşi doresc oamenii acum; căci în această privinţă oamenii îşi doresc, şi şi-au dorit întotdeauna, ceva ce nu pot articula într-un mod clar, poate doresc chiar o absurditate. Întrebarea serioasă are în vedere ceea ce *ar dori* oamenii dacă ar avea o gândire mai clară. Dacă am putea elimina confuziile cu privire la metodologia eticii – confuzii care sunt deseori mai periculoase în teoria etică decât în practica etică – şi dacă am putea reajusta în mod corespunzător mecanismele psihologice întreţinute de aceste confuzii, am simţi oare noi *atunci* că e nevoie de o concepţie mai „obiectivă”? Studiul de faţă va răspunde categoric negativ acestei întrebări. Însă, dat fiind că aceste confuzii metodologice sunt adânc înrădăcinate iar mecanismele psihologice întreţinute de ele sunt foarte persistente, cititorul va trebui să fie răbdător, aşteptând explicaţii ulterioare.

3

Modelele de lucru şi concepţiile despre metodă la care acestea au condus sunt, într-un anumit sens, necizelate. Să vedem cum pot fi ele modificate.

Prima inadecvare a modelelor este următoarea: componenta imperativă, inclusă pentru a capta aspectele exortative ale judecăţilor etice şi considerată folositoare pentru a indica acordul sau dezacordul în atitudini, este în realitate un instrument prea grosolan pentru a putea îndeplini sarcina ce i-a fost atribuită. Dacă unei persoane i se porunceşte explicit să aibă o anumită atitudine, ea va deveni atât de timidă atunci când nu se poate supune. Porunciţi să fie aprobat un anumit om şi veţi stârni numai simptome superficiale ale aprobării. Însă judecata „Acest lucru este bun” nu are nici urmă de asemenea efect minimalizant; prin urmare, forţa judecăţii de a încuraja aprobarea a fost slab aproximată.

Un aspect suplimentar, cumva similar celui de mai sus, este mai serios. Imperativele sunt folosite deseori pentru a exercita o influenţă unilaterală. Atunci când un om dă ordine directe e posibil să nu-şi pună problema unui refuz. Deşi acesta nu este singurul mod în care sunt folosite imperativele, el este totuşi unul familiar; iar atunci când imperativele sunt introduse pe faţă într-un anumit context, aşa cum se întâmplă în modelele de lucru, numai această utilizare a lor poate fi luată în considerare. Aşadar, modelele pot da o impresie greşită asupra scopurilor pentru care se exercită influenţa morală. Ele ar putea sugera că moralistul este obsedat de dorinţa de a-i convinge pe ceilalţi să adopte propria lui poziţie – că el vrea doar să-şi promoveze scopurile preconcepute fără a le cumpăni încă o dată.

Dacă unii moralişti au astfel de motive, nu e nici o îndoială că alţii nu le au. Cineva care exercită o anumită influenţă nu trebuie, prin aceasta, să se izoleze complet de orice contrainfluenţă; el poate iniţia o discuţie în care atitudinile tuturor părţilor implicate se modifică treptat şi sunt direcţionate spre obiecte a căror natură este mai profund înţeleasă. Există mulţi oameni a căror influenţă se manifestă direct, din nevoile lor imediate şi ocupă un loc bine apreciat într-un context moral cooperativ. Dorind să descopere toate laturile unei chestiuni, ei nu au dorinţa de a-şi cuceri preopinentul şi sunt nerăbdători să-şi supună propriile judecăţi morale testului celorlalte puncte de vedere. Deşi judecăţile morale nu sunt întotdeauna propuse în acest spirit, trebuie să amintim că există efectiv o astfel de posibilitate care, în multe cazuri, se realizează. Nu există nici o scuză pentru acel punct de vedere inflexibil care nu vede altceva în natura umană decât acele calităţi pe care natura umană se ruşinează să le recunoască.

Aşadar, e foarte probabil ca modelele de lucru să ofere o reprezentare greşită atât a manierei în care e exercitată influenţa morală, cât şi a motivelor care o însoţesc. Cum putem evita aceste inadecvări ale lor? Răspunsul e sugerat de teoriile contemporane despre limbaj şi înţeles – teorii care promiteau să fi influenţat filosofia şi care au fost subliniate de mai mulţi autori contemporani în probleme de etică. Efectul termenilor etici în direcţionarea atitudinilor, deşi nu este totalmente diferit de cel al imperativelor, trebuie explicat prin referire la un gen specific şi subtil de *înţeles emotiv* (*emotive meaning*). Înţelesul emotiv al unui cuvânt este puterea pe care o dobândeşte acel cuvânt, graţie istoriei sale în situaţii emoţionale, de a evoca sau exprima direct atitudini, un lucru care e

distinct de descrierea sau desemnarea lor. În formele sale simple, el e tipic pentru interjecţii; în forme mai complicate, el reprezintă un factor cu contribuţii semnificative în poezie; şi are manifestări familiare în mulţi termeni laudativi sau depreciativi aparţinând discursului obişnuit. În virtutea acestui fel de înţeles, judecăţile etice modifică atitudinile nu printr-un apel la unele eforturi conştiente în acest sens (ca în cazul imperativelor), ci prin mecanismul mai flexibil al *sugestiei*. Termenii emotivi prezintă obiectul despre care sunt predicaţi într-o lumină mai puternică sau mai slabă, dacă ne putem exprima astfel, şi prin aceasta îi *călăuzesc* (*lead*) pe oameni, mai degrabă decât le poruncesc (*command*), să-şi modifice atitudinile. Iar aceştia acceptă imediat o influenţă reciprocă de acest fel, distinctă de una unilaterală. Natura exactă a înţelesului emotiv, modul în care acesta funcţionează şi felul în care el cooperează cu opiniile, gesturile, intonaţiile vocii etc. reprezintă consideraţii complexe care vor fi analizate ulterior. Pentru moment, trebuie să remarcăm doar că înţelesul emotiv nu încearcă să ocupe abuziv locul ce aparţine de drept înţelesului descriptiv. El are multe funcţii legitime, în etică dar şi în alte domenii, şi devine criticabil numai atunci când este folosit abuziv.

Cu toate acestea, nu este suficient să corectăm doar componenta imperativă a modelelor de lucru. O altă inadecvare afectează componenta lor declarativă care, pentru multe contexte, este mult prea simplă. Pentru a accentua acordul sau dezacordul în atitudini modelele reduc înţelesul descriptiv la un minim necesar, sugerând că judecăţile etice exprimă opinii care sunt doar despre atitudinile vorbitorului. Cea mai evidentă obiecţie adusă acestei proceduri – anume aceea că neglijează mulţimea celorlalte opinii care sunt relevante pentru etică – este una despre care am văzut că este nefondată. Dacă opiniile sunt accentuate în legătură cu metodologia, cum s-a întâmplat în secţiunea precedentă, - dacă ele sunt scoase în evidenţă din temeiurile susţinătoare care însoţesc judecăţile etice mai degrabă decât din înţelesul judecăţilor însele – întreaga natură a chestiunilor etice este înţeleasă în mod adecvat. Apare însă acum o dificultate mai serioasă care dezvăluie o inadecvare a modelelor ce e autentică şi nu uşor de surmontat. Termenii etici sunt recunoscuţi pentru ambiguitatea lor; cu toate acestea, nu s-a spus nimic despre acest lucru. Aşadar, procedura noastră, deşi sensibilă la opiniile etice, este insuficient de sensibilă la variatele forme ale limbajului în care sunt exprimate aceste opinii. Dacă am presupune, aşa cum ne-ar îndemna imediat s-o facem modelele noastre

de lucru, că unele opinii importante nu sunt *niciodată* exprimate de judecăţile etice însele – ci sunt *întotdeauna* exprimate de propoziţiile care reprezintă temeiuri susţinătoare pentru judecăţi– am ignora flexibilitatea limbajului comun şi astfel am pune în umbră însuşi factorul care are cea mai mare nevoie de atenţie în tot cuprinsul eticii.

Scopul studiului de faţă nu este acela de a născoci în mod arbitrar un sens al termenilor etici care să le fie de folos într-un scop limitat şi tehnic, ci mai degrabă de a elimina confuzia din limbajul de fiecare zi. Pentru a atinge acest scop e esenţial să realizăm faptul că limbajul de fiecare zi nu ne prezintă "o" utilizare a termenilor, ci mai multe utilizări diferite. Acesta nu este nici pe departe un fenomen determinat de cauze triviale pe care analiza le-ar putea pune uşor în evidenţă. Ambiguitatea va persista întotdeauna în discursul comun; deci sarcina noastră practică nu constă în a căuta să o eliminăm, ci mai degrabă să-i evidenţiem prezenţa şi, printr-un studiu atent al originilor şi funcţiilor sale, să facem în aşa fel încât ea să nu mai constituie o sursă de eroare[287].

Întreaga complexitate a problemei nu a fost totuşi cercetată deocamdată. Menţionând „ambiguitatea" termenilor etici, observaţiile anterioare ne aduc în minte numai exemple clare ale acesteia, cum e cel al termenului englez "grip", care poate însemna atît înşfăcare, cât şi un mic geamantan. Acest lucru sugerează că au fost distinse clar, chiar dacă tacit, un număr determinat de sensuri ale termenilor etici în limbajul comun şi că separarea unui sens de altele necesită doar o examinare atentă a obiceiurilor noastre verbale adânc înrădăcinate. Termenii etici sunt mai mult decât ambigui; sunt *vagi*. Cu toate că, în orice moment, anumiţi factori sunt categoric incluşi în designatele termenilor, iar alţi factori sunt categoric excluşi, există mulţi alţii care nu sunt nici incluşi, nici excluşi. Nu s-a luat nici o decizie în privinţa acestora din urmă, nici de către vorbitori, nici de către dicţionar. Limitele regiunii nedecise sunt atât de supuse fluctuaţiei, relativ la diferite contexte şi la scopuri diferite, încât devine arbitrar faptul de a specifica unde se termină un sens al unui termen şi unde începe altul, în măsura în care avem de-a face cu utilizarea lor comună.

Cuvântul „roşu" oferă un exemplu simplu de vaguitate. Există o anumită regiune a spectrului la care acest termen se referă în mod clar şi o alta, mai largă, la care nu se

[287] Vezi Conferinţa Bergen susţinută de I.A. Richards la Yale, în 1940, şi publicată în *Furioso* (vara 1941). Richards argumentează, într-un mod foarte plauzibil, că noi trebuie să „studiem ambiguitatea, nu temându-ne de ea, ci considerând-o cea mai bună oportunitate pentru adâncirea înţelegerii noastre".

referă tot atât de clar; însă între acestea există nuanţe apropiate de portocaliu asupra cărora oamenii nu au hotărât (în limbajul obişnuit, diferit de unele utilizări tehnice din ştiinţă) dacă să le numească „roşu" sau „ne-roşu". Am putea, bineînţeles, să trasăm o linie arbitrară prin regiunea indecisă şi să spunem că *aici* se termină roşul. Dar dacă am face acest lucru, vor exista întotdeauna multe alte locuri unde am fi putut trasa linia cu egală îndreptăţire. Sau în loc să trasăm o singură linie am trasa mai multe, căutând să facem explicite sensurile mai largi sau mai înguste ale termenului făcând ca fiecare marcaj să reprezinte graniţa unui anumit sens. Dar dacă am face astfel, atunci numărul liniilor trasate şi locurile în care le trasăm nu vor fi cu nimic mai puţin arbitrare decât înainte. Utilizarea comună a limbajului ne permite să facem ce vrem în regiunea nedecisă[288].

Caracterul vag al termenilor etici este de acelaşi fel, dar împins la extrem; referenţii nedecişi sunt mai numeroşi şi mai diverşi. Un termen etic poate fi în consecinţă adaptat la o gamă largă de utilizări, uneori pentru scopuri uşor de examinat, alteori nu. Cu toţii ştim că un politician care promite „dreptate" se angajează la foarte puţin dacă nu defineşte termenul înaintea alegerilor. Termenul „bun" nu este mai puţin flexibil. El poate fi folosit pentru a desemna calităţi precum "de nădejde", "mărinimos", "cinstit" etc., dar poate avea şi o referinţă particulară cum ar fi aceea de a te duce la biserică în fiecare duminică. Acestea nu trebuie să fie calităţi pe care vorbitorul pretinde să le asocieze lui „bun", în mod contingent, ci pot fi calităţi pe care el doreşte să le atribuie conotaţiei logice a lui „bun". Pe de altă parte, este posibil ca termenului să i se conteste toată această varietate de referinţe descriptive şi să fie restrâns în aşa fel încât să se refere numai la atitudinile vorbitorului. Există întotdeauna opţiunea de a face bogat sau sărac înţelesul său descriptiv. Şi e foarte important să ne dăm seama că nici una dintre opţiuni nu va încălca cerinţa elastică a „folosirii limbii române naturale".

Dacă ne întoarcem la modelele de lucru, vom observa imediat că inadecvarea lor, în ceea ce priveşte înţelesul descriptiv, este numai parţială. Ele oferă un înţeles care poate fi *atribuit* termenilor etici şi care e potrivit pentru anumite contexte. Totuşi, dacă ele vor fi considerate ca tipice pentru toate contextele şi suficiente în sine pentru a clarifica utilizarea comună a limbii, atunci nu vor reprezenta decât o nouă contribuţie la realizarea

[288] Vezi Bertrand Russell, „Vagueness", *Australasian Journal of Psychology and Philosophy* (1923) şi Max Balck, „Vagueness", *Philosophy of Science* (1937).

unei ficţiuni lingvistice. Ele vor trebui suplimentate cu un număr de definiţii alternative, cel puţin. Şi, în fine, definiţiile de toate felurile nu trebuie concepute ca epuizând posibilităţile limbajului etic, ci doar ca relevând, de pildă, flexibilitatea sa extraordinară.

4

Deşi prezentul capitol a oferit doar o schiţă a cercetării noastre, menţionând pe scurt anumite subiecte şi dezvoltând sumar altele, el a introdus câteva chestiuni de maximă importanţă. Termenii etici nu sunt totalmente comparabili cu cei ştiinţifici. Termenii etici au o funcţie cvasi-imperativă care, fiind slab reprezentată în modelele de lucru, trebuie explicată acordând o mare atenţie înţelesului emotiv; şi ei au o funcţie descriptivă, care este însoţită de ambiguitate şi vaguitate, funcţie care cere un studiu amănunţit asupra flexibilităţii lingvistice. Ambele aceste aspecte ale limbajului sunt strâns legate de metodologia eticii; şi cu toate că această relaţie a fost studiată până acum numai într-un mod parţial şi imperfect, s-a spus totuşi suficient de mult pentru a sugera o posibilitate interesantă: temeiurile oferite în sprijinul unei judecăţi etice, deşi sunt pasibile de testele obişnuite în măsura în care avem de-a face cu adevărul sau falsitatea lor, pot oferi susţinere *judecăţii* într-un mod pe care nu-l poate caracteriza exhaustiv nici logica deductivă, nici cea inductivă, şi care trebuie să devină de aceea obiect de studiu al unui alt tip de cercetare.

Traducere de Ioana Creiţaru

III. Unele aspecte pragmatice ale limbajului

1

Dacă vrem să avem o înţelegere mai amănunţită a eticii, protejându-i temele de confuzie şi supunându-le unor tipuri economice de cercetare, trebuie să acordăm o atenţie constantă limbajului etic şi factorilor logici şi psihologici care îi permit să aibă funcţiile specifice pe care le are. Nevoia unei asemenea abordări, ca şi temele centrale pe care le aduce în discuţie, vor fi fost evidente din capitolele anterioare.

Unele părţi ale acestui studiu pot fi dezvoltate imediat doar cu referire la exemple etice; dar există şi alte părţi ale lui care necesită o tratare mai cuprinzătoare. Fundalul acestei întreprinderi ar putea fi căutat într-o teorie generală a semnelor, trăgând unele concluzii care ar putea fi extinse ulterior la o serie de probleme mai specifice care ne privesc. Aceasta e necesar mai ales în legătură cu utilizările emotive ale limbajului care, în ciuda multor studii recente, necesită încă o examinare atentă. Nu mai puţin urgentă e grija pentru a arăta felul în care înţelesurile emotive şi descriptive sunt relaţionate, fiecare modificându-l pe celălalt. Aceste chestiuni, ce se află cumva dincolo de domeniul restrâns al analizei etice, vor forma obiectul capitolului de faţă. Desigur, nu putem spera sau pretinde să epuizăm un subiect atât de larg, dar putem spune suficiente lucruri pentru a ajuta atingerea scopurilor noastre actuale.

2

Înţelesul emotiv al cuvintelor poate fi cel mai bine înţeles comparându-l şi punându-l în contrast cu expresivitatea râsului, suspinului, geamătului şi a altor manifestări similare ale emoţiilor, prin voce sau prin gesturi. E evident că aceste exprimări "naturale" sunt simptome comportamentale directe ale emoţiilor sau sentimentelor pentru care ele sunt martor. Râsul "dă frâu liber" în mod direct veseliei care-l însoţeşte şi face acest lucru într-un mod atât de intim şi inevitabil încât dacă râsul e întrerupt brusc, e probabil ca şi veselia să fie întreruptă într-un anume grad. Într-un mod foarte asemănător, un suspin degajă nemijlocit mâhnirea iar o ridicare din umeri exprimă pe de-a-ntregul o nonşalantă lipsă de griji. Nu trebuie să ţinem morţiş, cel puţin din perspectiva acestei abordări, că râsetele, suspinele şi aşa mai departe sunt literalmente o parte a limbajului sau că ele au un înţeles emotiv; dar rămâne o analogie importantă:

interjecţiile, care *sunt* parte a limbajului şi care au înţeles emotiv, sunt asemănătoare suspinelor, ridicării din umeri, gemetelor etc. prin aceea că ele pot fi utilizate pentru a "da frâu liber" emoţiilor şi atitudinilor cam în acelaşi fel. De pildă, cuvântul "ura" serveşte în bună măsură aceluiaşi ţel ca şi un simplu strigăt de entuziasm şi degajă emoţiile la fel de direct.

E clar că există o diferenţă între interjecţii, care dau frâu liber emoţiilor în mod direct, şi cuvinte cum e "emoţie", care le denotează. Diferenţa precisă dintre ele, cu toate ramificaţiile sale, va cere o analiză atentă, dar un lucru e evident de la bun început: cuvintele care denotă emoţiile sunt de obicei slabe vehicule ale exprimării active a acestora. E suficient să pronunţăm "entuziasm" ca pe o interjecţie, încercând să o însoţim de gesturile şi intonaţia caracteristice unui ţipăt strident sau lui "ura", pentru a vedea ce instrument relativ incapabil este el pentru a exterioriza nemijlocit emoţiile.

Cuvintele emotive, aşadar, orice s-ar spune despre ele, sunt potrivite pentru a "da frâu liber" (*vent*) emoţiilor şi în această măsură ele sunt înrudite nu cu cuvintele care denotă emoţii, ci mai degrabă cu râsul, gemetele şi suspinele, care le manifestă în mod "natural". Dar aici ia sfârşit analogia. Din punctul de vedere al teoriei limbajului, interjecţiile şi manifestările "naturale" ale emoţiilor trebuie puse în opoziţie. Primele formează o parte gramaticală recunoscută a vorbirii, pe când cele din urmă nu; primele interesează pe specialistul în etimologie şi fonetică, pe când cele din urmă prezintă interes ştiinţific doar pentru psiholog sau fiziolog. Şi se vorbeşte despre "înţelesul" unei interjecţii într-un sens restrâns, în timp ce vom ezita să vorbim într-un sens atât de restrâns despre "înţelesul" unui geamăt sau hohot de râs. Există un sens, neîndoielnic, în care un geamăt "înseamnă" ceva, tot aşa cum o temperatură scăzută poate "însemna" uneori convalescenţă sau o taxă vamală poate "însemna" un comerţ restricţionat; dar acest sens al "înţelesului" este mai larg decât orice alt sens folosit de regulă în teoria limbajului. De ce manifestările "naturale" ale emoţiilor au un înţeles numai în acest sens mai larg, pe când interjecţiile, atât de asemănătoare ca funcţie, pot avea înţeles în sensul mai restrâns?

O parte esenţială a răspunsului este pur şi simplu aceasta: expresivitatea interjecţiilor, spre deosebire de aceea a gemetelor sau hohotelor de râs, depinde de convenţii care s-au dezvoltat pe parcursul istoriei utilizării lor. Dacă interjecţiile ar fi fost

utilizate în contexte de viaţă diferite, ele ar fi fost potrivite pentru a da frâu liber unor sentimente oarecum diferite. Oamenii gem în toate limbile, ca să spunem aşa, dar numai în engleză spun “ouch” [şi numai în română spun “vai” – V.M.]. Atunci când învăţăm franceza trebuie să învăţăm să înlocuim pe “of” cu “helas”, dar putem ofta la fel ca până atunci. Lingviştii se ocupă în special cu studiul convenţiilor verbale; prin urmare, ei sunt mai interesaţi de interjecţii decât de expresiile care nu sunt convenţionalizate. Iar filosofii ar face bine să împărărşească aceeaşi preocupare, chiar dacă dintr-un temei diferit. Înţelesul emotiv convenţionalizat, mult mai mult decât expresivitatea naturală, e probabil să fie confundat cu aspectele descriptive ale limbajului şi astfel să umple lumea cu “entităţi” filosofice fictive. [...] Cuvintele emotive sunt potrivite atât pentru a exprima sentimentele vorbitorului cât şi pentru a evoca sentimentele în ascultător, ele derivându-şi această capacitate din obiceiurile care s-au format de-a lungul utilizării lor în situaţii emoţionale.

O paralelă foarte strânsă la înţelesul emotiv, sub unele aspecte mai instructivă decât cazul hohotelor de râs sau gemetele, poate fi găsită în obiceiurile etichetei. Paralela e atât de strânsă încât aproape că am putea numi eticheta o formă de limbaj emotiv al semnelor. Există, desigur, anumite aspecte ale “bunelor maniere” care sunt estetice prin natura lor şi altele care sunt practice, dar multe altele sunt convenţii tot atât de arbitrare ca şi cele lingvistice şi tot atât de ininteligibile pentru ochii unui străin precum sunt cuvintele pentru urechile lui. Faptul că un om se cuvine să-şi pună pălăria într-o poziţie înclinată, să meargă pe partea exterioară a trotuarului, să servească mai întâi gazda la cină, să-şi ducă furculiţa la gură cu mâna dreaptă etc. sunt “simboluri” convenţionale pentru a exprima respectul social iar unele sunt părţi ale “dialectului” american care nu e familiar în Anglia. A identifica originea acestor obiceiuri înseamnă a identifica “etimologia” lor, fapt care ne-ar conduce spre surse la fel de eterogene. Ca şi interjecţiile (şi spre deosebire de râs şi gemete), bunele maniere îşi datorează expresivitatea forţei obiceiurilor şi dacă obiceiurile se schimbă putem deveni “arhaici” sau “demodaţi”. Şi la fel cum interjecţiile trebuie însoţite, pentru a-şi atinge efectul emoţional maxim, de o situaţie relevantă şi de o intonaţie adecvată, la fel gesturile convenţionale ale etichetei trebuie înfăptuite la locul potrivit şi cu graţia cuvenită dacă vrem ca ele să manifeste

respectul pe care sunt apte să-l exprime într-o măsură mult mai mare decât gesturile mai puţin habituale.

3

Analiza de mai sus a explicat cum sunt utilizaţi anumiţi termeni emotivi dar nu a prezentat nici o *definiţie* clară a "înţelesului emotiv" (*emotive meaning*). Deşi nu putem încerca să dăm aici o definiţie riguroasă a termenului, să încercăm elaborarea uneia aproximative, permiţându-ne digresiuni pentru a examina orice aspecte demne de interes care vor apărea pe parcurs.

Ar fi greşit să utilizăm acest termen atâta vreme cât nu am atribuit lui "înţeles" un sens convenţional care să delimiteze un gen în raport cu care înţelesul emotiv este o specie iar înţelesul descriptiv o alta. Înţelesul emotiv trebuie să fie un anume fel de înţeles sau, dacă nu, ar fi mai bine să fie rebotezat. Deci prima noastră sarcină va fi să identificăm sensul generic al lui "înţeles" care se cere aici.

Există un sens (printre multe altele) care, deşi destul de convenţional, va fi inadecvat pentru scopurile noastre. În acest sens, "înţelesul" unui semn este acel ceva *la care* oamenii *se referă* atunci când utilizează semnul. (E.g. "Înţelesul lui <prăjitură> este ceva comestibil"; "înţelesul lui <duritate> este o caracteristică a cremenei".) Ar fi convenabil să înlocuim această utilizare a lui "înţeles" cu "referent", urmându-i în acest sens pe Ogden şi Richards[289]. Sensul acesta nu poate fi cel generic cerut aici deoarece noi putem voi să spunem că unele cuvinte (cum e "of") nu au nici un referent, dar totuşi au un fel de înţeles – anume un înţeles emotiv.

Un alt sens al lui "înţeles" promite să ne fie de mai mare ajutor. În acest sens, "înţelesul" unui semn trebuie definit în termenii reacţiilor psihologice ale celor ce utilizează semnul. El poate fi numit "înţeles în sensul psihologic al cuvântului" sau, în terminologia lui Morris[290], "înţeles în sens pragmatic" (E.g.: "Nu putem concepe că înţelesul lui <prăjitură> poate fi mâncat, chiar dacă prăjitura e comestibilă". "Înţelesul lui

[289] *Meaning of Meaning*, pp. 10 ff. Poate că Ogden şi Richards ar prefera să recunoască drept referenţi numai *obiectele*, nu şi *calităţile*, cum e duritatea. Dar să observăm că dacă "duritate" e înlocuit în orice propoziţie prin "moliciune", verificarea empirică va fi complet schimbată. [...]

<duritate> nu e o caracteristică a cremenei, chiar dacă duritatea însăşi este o asemenea caractersitică”.) Dacă acest sens al lui “înţeles” ar fi suficient de clar, el ar putea fi imediat considerat ca desemnând genul cerut aici, în raport cu care înţelesurile emotiv şi descriptiv sunt specii; căci speciile pot fi distinse prin felul de procese psihologice care au loc.

Dar sensul generic, psihologic al lui “înţeles” este din păcate neclar. E ştiut că elaborarea unei definiţii adecvate a lui a reprezentat una dintre cele mai dificile aspecte ale teoriei limbajului. Raţiunea acestei situaţii poate fi observată cu uşurinţă:

Una dintre cerinţele impuse oricărei definiţii a “înţelesului”, în măsura în care vrem ca acest termen să rămână potrivit pentru discuţiile despre limbaj, este că înţelesul *nu trebuie* să varieze într-un mod haotic. Trebuie desigur să admitem anumite variaţii, căci altfel am sfârşi cu o entitate fictivă, senină şi complet inutilă, aflată în mijlocul complexităţilor practicii reale; dar “înţeles” e un termen ce se doreşte a marca ceva relativ constant în mijlocul acestor complexităţi, nu doar să li se închine. Avem nevoie de un sens în care un semn poate “însemna” mai puţin decât “sugerează”, un sens în care înţelesurile sunt utile pentru înţelegerea *mai multor* contexte, nu un sens [illegible] în care un cuvânt are un “înţeles” diferit ori de câte ori e folosit.

Dacă înţelesul unui semn trebuie să fie ceva relativ constant, cum poate fi definit cuvântul “înţeles” în termenii reacţiilor psihologice care însoţesc semnul? Aceste reacţii nu sunt deloc constante, ci variază semnificativ de la situaţie la situaţie. La un meci de fotbal “ura” poate exprima o emoţie viguroasă, dar altfel el poate fi însoţit doar de cel mai firav ecou emoţional. Pentru cineva care sortează scrisorile, “Connecticut” poate însemna doar o mişcare a mâinii, dar pentru un vechi locuitor al acestui stat el poate da naştere unui lanţ de amintiri. Cum poate fi găsit un “înţeles” constant în mijlocul acestui flux psihologic?

[...] Întrebarea e complicată numai dacă vom căuta răspunsul într-un mod naiv. E ca şi când am încerca să definim “puterea de cumpărare” a unui dolar şi, cerând pe bună dreptate ca ea să fie ceva relativ constant, ne-am arăta surprinşi să vedem că pe aceeaşi dolari pot fi cumpărate întotdeauna lucruri diferite. “Este oare puterea de cumpărare cea

---

[290] Charles W. Morris, “Foundations of the Theory of Signs”, *International Encyclopedia of Unified Science*, Vol. I, no. 2, (University of Chicago Press, 1938).

cu care am cumpărat cartea ieri sau este ea cea cu care am plătit cina ieri seară?” Dar să luăm un alt exemplu. Să comparăm înţelesul unui cuvânt cu puterea de stimulare (nervoasă) a cafelei şi să vedem cum am putea proceda pentru a defini “putere de stimulare”.

Este această putere a cafelei pur şi simplu sentimentul stimulat care însoţeşte consumarea ei? E clar că lucrurile nu stau aşa. Puterea de stimulare trebuie să fie relativ constantă, variind numai în funcţie de diferitele sortimente utilizate sau de modurile diferite de preparare etc.; dar sentimentele care însoţesc consumarea ei sunt supuse unei variaţii mult mai mari. Când un om e total epuizat, cafeaua se poate dovedi insuficientă pentru a-l stimula; dar atunci când e montat nervos, aceeaşi cantitate de cafea îl poate stimula în cel mai înalt grad. Cum am putea să identificăm puterea constantă de stimulare cu aceste stări mentale inconstante?

[...] O cheie de răspuns este dată pe loc de cuvântul “putere” (*power*). Acest termen, atât de familiar la Locke şi descendent din aristotelicul “potenţialitate”, este foarte înşelător în multe cazuri deoarece el tentează spre ipostaziere şi antropomorfizare; dar în mai multe studii moderne[291] aspectele importante ale utilizării lui au fost supuse unei analize foarte promiţătoare. În aceste studii, termenul “putere” face loc de regulă termenului “proprietate dispoziţională” şi de aici încolo voi folosi şi eu acest din urmă termen. Totuşi, înainte de a-l folosi pentru scopurile noastre, să clarificăm mai bine utilizarea lui. Spaţiul ne permite numai un studiu fugitiv în care acurateţea va fi adesea sacrificată în favoarea simplităţii; dar chiar şi aşa, această abordare ne va fi de folos. Ea ne va conduce spre o mai bună înţelegere a “înţelesului” şi astfel ne va arăta direcţia unei definiţii a “înţelesului emotiv”.

4

Cuvântul “dispoziţie” (sau “putere” sau “potenţialitate” sau “abilitate latentă” sau “caracteristică cauzală” sau “tendinţă” etc.) este util atunci când avem a face cu situaţii

[291] C.D. Broad, *Mind and Its Place in Nature* (Harcourt, Brace, 1925), pp. 430-436*; Examination of McTaggart's Philosophy* (Cambridge, 1933), I, 266-272; *The Philosophy of Francis Bacon* (Cambridge, 1926), pp. 30-39. Şi Rudolf Carnap, “Testabilitya and Meaning”, *Philosophy of Science*, Vol. III, No. 4 and

cauzale complicate în care un anume fel specificat de evenimant este funcţie de mai multe variabile. Pentru a ilustra, să continuăm exemplul de mai sus. Deşi cafeaua "cauzează" adesea o stimulare (nervoasă), ea nu este niciodată *singura* cauză. Gradul de stimulare va depinde de asemenea de mulţi alţi factori – starea iniţială de oboseală a omului, capacitatea de absorbţie a stomacului său, constituţia sistemului său nervos ş.a.m.d. Situaţia ar putea fi schematizată în acest fel:

	C (cantitatea de cafea)		
Variaţii în	A	determină variaţii în	S (stimulare reală)
	B		

Aici A stă pentru o mulţime de condiţii care sunt supuse schimbării din când în când – "circumstanţele auxiliare" în care e băută cafeaua. B stă pentru alte condiţii, mai puţin marcate de schimbări, cum ar fi compoziţia chimică a cafelei. Factorii B au un rol important în orice discuţie cu privire la proprietăţile dispoziţionale; dar să ne mulţumim cu ignorarea lor în următoarele câteva pagini, de dragul simplificării expunerii.

Desigur, nu va exista o corelaţie constantă între C şi S luate izolat; căci corelaţia va varia în funcţie de variaţiile lui A. Şi totuşi relaţia dintre C şi S poate fi foarte importantă. Odată cu *fiecare* condiţie constantă din A, S poate varia în funcţie de C într-

---

Vol. IV, No. 1. Prezenta abordare va fi mai apropiată de cea a lui Broad decât de cea a lui Carnap deoarece analiza lui Broad conduce mai direct la o prezentare simplificată.

un *anume* fel; şi odată cu anumite condiţii din A, variaţiile din C pot cauza o variaţie mare a lui S. Pentru a desemna această relaţie e convenabil să spunem: cafeaua (la care C face referire vădită) are o “dispoziţie” de a produce S – ceea ce nu este, desigur, decât o altă formă de a spune: cafeaua “este un stimulent”. [...]

Trebuie să luăm acum în considerare sensul în care un obiect poate avea o dispoziţie “neschimbată” de a produce un efect oarecare chiar dacă ea nu e însoţită constant de acelaşi grad al respectivului efect. Aceasta este, desigur, probleme noastră de a explica cum poate rămâne neschimbată puterea de stimulare a cafelei chiar dacă gradul de stimulare care însoţeşte consumul cafelei nu rămâne neschimbat; şi vom vedea imediat că aceeaşi explicaţie trebuie dată pentru *înţeles*. Referindu-ne la simbolurile utilizate anterior, explicaţia e, pe scurt, aceasta:

Dacă pentru fiecare stare constantă a lui A există un oarecare fel fix în care C este corelat cu S, atunci dispoziţia cafelei de a stimula (şi la fel, *mutatis mutandis*, pentru alte exemple) se zice că rămâne neschimbată.

Mai exact: Fie A care îşi păstrează o anume stare constantă, să zicem A_1, şi să presupunem că în fiecare zi a unei anumite săptămâni constatăm că numărul de unităţi a lui C este întotdeauna dublul numărului de unităţi ale lui S. Apoi, fie A care îşi păstrează o altă stare constantă, să zicem A_2, şi să zicem că în fiecare zi a acelei săptămâni se constată că numărul de unităţi ale lui C este întotdeauna triplul numărului de unităţi ale lui S. Prin continuarea unor asemenea experimente va fi posibil să conchidem inductiv că pentru *fiecare* condiţie constantă a lui A, există o *anume* corelaţie între C şi S care rămâne fixă de-a lungul săptămânii; sau, cu alte cuvinte, că dispoziţia cafelei de a stimula a rămas neschimbată de-a lungul acestui interval. (De notat că această corelaţie nu trebuie să fie aceeaşi pentru toate stările lui A; tot ce se cere este ca pentru fiecare stare a lui A să existe o corelaţie fixă sau alta.)

Pe de altă parte, să zicem că A se menţine într-o anumită stare constantă A_1; şi să presupunem că *într-o zi* numărul unităţilor lui C este dublul numărului unităţilor lui S, dar în *ziua următoare* el e triplu. Aici corelaţia dintre C şi S nu a rămas fixă*, chiar dacă A a rămas aşa*. Dispoziţia cafelei de a stimula *s-a schimbat* pe parcursul intervalului.

Aşadar nu *trebuie* să se spună că dispoziţia s-a schimbat pur şi simplu pentru că efectele s-au schimbat; deşi o schimbare în efecte poate indica *uneori* o schimbare în

dispoziţie. Dispoziţia neschimbată nu presupune un S neschimbat, ci mai degrabă o corelaţie între C şi S care se schimbă *numai* dacă A se schimbă. [...]

5

După ce am explicat (foarte aproximativ, dar poate cu folos) natura proprietăţilor dispoziţionale şi sensul în care o dispoziţie poate rămâne “neschimbată”, ne putem întoarce la problema înţelesului. Să luăm în considerare mai întâi situaţii în care e implicat înţelesul doar din punctul de vedere al unui ascultător, neglijând orice cititor, vorbitor sau persoană care scrie.

Înţelesul unui semn în sensul psihologic cerut aici nu este un anume proces psihologic specificat care însoţeşte semnul în orice moment. El e mai degrabă o proprietate dispoziţională a semnului, unde răspunsul, care variază odată cu varietatea circumstanţelor auxiliare, constă în procesele psihologice ale ascultătorului şi unde semnul este auzirea de către el a semnului.

[...] Procesele psihologice care însoţesc semnul pot varia dar nu trebuie spus că înţelesul semnului variază în aceeaşi măsură; căci înţelesul e o dispoziţie, în timp ce procesele psihologice sunt doar răspunsuri. Deci înţelesul unui semn, având aici sensul dispoziţional al “înţelesului”, va fi mai constant decât efectele psihologice ale semnului – şi exact acesta au cerut consideraţiile din secţiunea 3. [...]

Atunci când adoptăm expresia “Acest semn are un înţeles” trebuie să ne amintim că fraza e una eliptică şi trebuie adesea extinsă la forma “Acest semn are un înţeles pentru oameni de genul K”. Aceasta e similar cu a spune că “X este un stimulent” e eliptic şi trebuie extins la ceva de forma “X este un stimulent pentru oameni de genul K”. Tot aşa cum X poate fi stimulent pentru anumiţi oameni şi nu pentru alţii, un semn poate avea un înţeles pentru anumiţi oameni şi nu pentru alţii. [...]

6

Putem lăsa la o parte acum înţelesul în sensul său generic şi să ne întoarcem la înţelesul emotiv. Ultimul poate fi luat ca o dispoziţie mai specifică şi anume în felul următor:

Înţelesul emotiv e un înţeles în cazul căruia răspunsul (din punctul de vedere al ascultătorului) sau stimulul (din punctul de vedere al vorbitorului) este un domeniu de emoţii.

Astfel, înţelesul emotiv va fi un anume fel de înţeles, aşa cum cereau consideraţiile din secţiunea 3. Şi va fi astfel exact în felul în care orice dispoziţie poate fi un fel specific al altei dispoziţii. În general, atunci când stimulul sau răspunsul sau ambele ale unei dispoziţii au domenii care cad înăuntrul domeniului unei alte dispoziţii, prima e numită de obicei un fel specific al celei de-a doua. Astfel, dispoziţia unui medicament de a vindeca o clasă limitată de boli e mai specifică decât dispoziţia lui de a vindeca o clasă mai largă de boli. Dispoziţiile pot fi realizate în circumstanţe auxiliare diferite şi numai o parte din baza pentru cea generală poate fi relevantă pentru cea mai specifică; dar pentru multe scopuri e suficient să menţionăm numai stimulul şi răspunsul. Înţelesul emotiv poate fi considerat un "fel" de înţeles în acest sens familiar; căci emoţiile cad în domeniul mai larg al răspunsurilor psihologice care au fost specificate pentru înţeles în general. În mod similar, putem clasifica felurile de înţeles emotiv cu referire la felurile de emoţii.

Termenul "emoţie" e introdus temporar pentru că e sugerat de termenul "emotiv"; dar în continuare va fi convenabil să înlocuim "emoţie" cu "sentiment sau atitudine" – atât pentru a păstra o uniformitate terminologică pe tot parcursul cărţii cât şi pentru a sublinia o distincţie importantă. Termenul "sentiment" (*feeling*) trebuie luat ca desemnând o stare afectivă ce-şi relevă întreaga natură introspecţiei imediate, fără ajutorul inducţiei. O atitudine (*attitude*) e totuşi mult mai complicată, după cum au sugerat exemplele noastre anterioare. De fapt, ea este o conjuncţie complicată de proprietăţi dispoziţionale (căci dispoziţiile se regăsesc peste tot în psihologie), marcate de stimuli şi răspunsuri care se corelează pentru a obstrucţiona sau favoriza orice poate fi numit "obiectul" atitudinii. O definiţie precisă a "atitudinii" e o chestiune prea dificilă pentru a fi încercată aici; prin urmare va trebui să înţelegem acest cuvânt, oricât ar fi de central în prezenta lucrare, în bună măsură în uzul său curent, legându-l de uzul curent al

altor termeni ("dorinţă", "vrere", "dezaprobare" etc.) care numesc atitudini specifice. E important de constatat în acelaşi timp că sentimentele imediate sunt mult mai simple decât atitudinile şi că atitudinile nu trebuie să fie confundate cu ele în ciuda tentaţiilor hipostazierii.

În măsura în care înţelesul emotiv al unui semn este o dispoziţie de a evoca atitudini, el e o dispoziţie de ordinul doi. Dar e posibil ca el să includă şi dispoziţii de a produce sentimente; iar în măsura în care face acest lucru înţelesul emotiv va fi o dispoziţie de ordinul întâi. [...]

7

[...] Să luăm în considerare propoziţia "Ion este un atlet remarcabil". Aceasta poate avea o dispoziţie de a face oamenii să creadă că Ion este înalt, iar şi simplu pentru că mulţi atleţi sunt astfel. Dar nu vom spune în mod obişnuit că ea "înseamnă" ceva cu privire la înălţime, chiar dacă o "sugerează". Temeiul pentru aceasta e pur şi simplu acela că regulile lingvistice nu leagă "atlet" de "înalt". Spunem mai degrabă "Un atlet poate fi sau poate să nu fie înalt"; şi chiar această remarcă subliniază o regulă. Ea *izolează* dispoziţia cuvântului "atlet" de aceea a lui "înalt" şi astfel izolează ceea ce *înseamnă* "atlet" de ceea ce *sugerează* el.

"Înţelesul descriptiv" al unui semn e dispoziţia sa de a afecta cogniţia[292], cu condiţia ca dispoziţia să fie cauzată de un proces de condiţionare elaborat care a însoţit utilizarea semnului în comunicare şi cu condiţia ca dispoziţia să fie fixată, cel puţin într-un grad considerabil, de reguli lingvistice. [...]

8

[292] "Înţelesul cognitiv e dispoziţia de a produce procese mentale *cognitive*, unde "cognitiv" e un termen general desemnând asemenea activităţi mentale specifice precum a crede, a gândi, a presupune, a prezuma etc." (*Ethics and Language*, p. 62) (n.trad.)

După ce am distins între înţelesul emotiv şi cel descriptiv, ne putem întreba cum sunt legate cele două.

E evident că un semn poate avea ambele feluri de înţeles. Aceasta înseamnă a spune că el poate avea în acelaşi timp dispoziţia de a afecta sentimentele sau atitudinile şi dispoziţia de a afecta cogniţia. Deoarece majoritatea cuvintelor au în fapt înţelesuri de ambele feluri, să începem prin a acorda o atenţie specială relaţiei dintre ele.

Dezvoltarea dispoziţiilor emotive şi descriptive în limbă nu reprezintă două procese izolate. Există o continuă influenţă reciprocă. Se poate întâmpla – pentru a lua numai un caz simplu şi nu întru totul tipic – ca un cuvânt să dobândească un înţeles emotiv laudativ în parte pentru că el se referă, *via* înţelesul său descriptiv, la ceva ce oamenii favorizează. "Democraţie" are un înţeles emotiv plăcut pentru cei mai mulţi americani deoarece referentul său le place. Dar dacă cele două feluri de înţeles se dezvoltă adesea împreună, aceasta nu înseamnă că ele trebuie să se schimbe întotdeauna împreună. Unul poate începe să varieze atunci când celălalt rămâne în mare constant; iar distincţia dintre ele e importantă în bună măsură din acest motiv.

Să presupunem, de pildă, că un grup de oameni ajunge să dezaprobe anumite aspecte ale democraţiei, dar continuă să aprobe celelalte aspecte ale ei. Ei pot lăsa înţelesul descriptiv al "democraţiei" neschimbat şi să facă în aşa fel ca acest cuvânt să dobândească, treptat, pentru uzul lor, un înţeles emotiv mult mai puţin laudativ. Pe de altă parte, ei pot păstra neschimbat puternicul înţeles laudativ şi să permită "democraţiei" să dobândească un sens descriptiv care să facă referire numai la acele aspecte ale democraţiei (în vechiul sens) pe care ei le-au favorizat. E adesea esenţial, dacă e să evităm eşecurile în ce priveşte comunicarea, să determinăm care dintre aceste schimbări are loc; iar distincţia dintre înţelesul emotiv şi cel descriptiv ne e de mare ajutor în această privinţă.

Un fenomen deosebit de interesant depinde de aşa-zisa "inerţie" a înţelesului. Să presupunem, deşi presupunerea e destul de artificială, că înţelesul emotiv laudativ al unui termen a apărut *numai* pentru că înţelesul său descriptiv se referă la ceva ce oamenii favorizează. Şi să presupunem că un anumit vorbitor reuşeşte să schimbe înţelesul descriptiv al termenului într-un mod pe care auditoriul său îl sancţionează deocamdată. Am putea presupune că înţelesul său emotiv va cunoaşte în mod automat aceeaşi

schimbare. Dar adesea aceasta nu se întâmplă în fapt. Prin inerţie, acesta va supravieţui schimbării înţelesului descriptiv de care a depins la origini. Şi dacă ne amintim că înţelesul emotiv depinde rareori numai de referinţa descriptivă, ci depinde totodată de gestică, intonaţie şi de contextele viguroase sub aspect emoţional cu care termenul a fost asociat anterior, e uşor de văzut de ce înţelesul emotiv poate adesea supravieţui unor schimbări destul de radicale ale înţelesului descriptiv.

Vom vedea că inerţia înţelesului emotiv este de mare interes pentru studiul eticii pe care îl vom întreprinde în cele ce urmează. Să introducem de aceea următoarea terminologie: în măsura în care înţelesul emotiv *nu* este funcţie de înţelesul descriptiv, ci fie persistă fără acesta din urmă, fie supravieţuieşte unor schimbări ale lui, vom spune că el e "independent". Astfel, interjecţiile non-metaforice vor avea un înţeles emotiv complet independent, dar cele mai multe cuvinte, inclusiv "democraţie", "libertate", "mărinimie" etc., vor avea un înţeles emotiv care e numai în parte independent. Pe de altă parte, în măsura în care înţelesul emotiv e funcţie de înţelesul descriptiv, schimbându-se odată cu el după numai o mică "întârziere", vom spune că el e "dependent".

Independenţa înţelesului emotiv poate fi testată în mod aproximativ comparând sinonimele descriptive care nu sunt sinonime emotive. Astfel, în măsura în care forţa laudativă a "democraţiei" depăşeşte pe aceea a lui "guvernământ care în care se conduce prin vot popular", înţelesul emotiv al celui dintâi va fi independent. Dar un asemenea test e departe de a fi exact deoarece nu lasă loc înţelesului emotiv independent care poate fi comun *ambilor* termeni. Nu e uşor nici să găsim sinonime descriptive; căci ori de câte ori asemenea sinonime diferă din punct de vedere emotiv, oamenii recurg de obicei la redefinirea uneia dintre ele într-un mod care dă naştere şi unei diferenţe descriptive. [...]

XI. Moralişti şi propagandişti

1

Aşa cum rezultă din capitolele precedente, moralistul e acela care încearcă să influenţeze atitudinile. El face adesea acest lucru într-un mod indirect, reuşind mai ales pentru că judecata sa este susţinută de temeiuri; dar el poate utiliza de asemenea

persuasiunea sau “exortaţia”. Însă cam acelaşi lucru poate fi spus şi despre alţi oameni, cu care moralistul pare să împărtăşească o stranie companie. În particular, acest lucru poate fi spus despre propagandişti; căci propagandiştii, orice altceva ar fi adevărat despre ei, urmăresc să exercite o influenţă. În acest caz, cum vom distinge oare moraliştii de propagandişti? [...]

Posibilitatea de a defini persuasiv aceşti termeni va fi evidentă. În utilizarea lor curentă nici unul nu e emoţional neutru, “propagandist” purtând un stigmat, iar “moralist” o notă de respect comparativ. Pe ansamblu, deşi nu fără excepţii remarcabile pentru cutare ori cutare grup de oameni, aceşti termeni sunt antonimi emoţionali. [...]

2

O selecţie instructivă a diferitelor definiţii ale “propagandei”, preluate de la autori contemporani, a fost făcută de F. E. Lumley[293]. Studiul său arată fără urmă de îndoială că “cei de definesc termenul nu sunt de acord între ei” – că “nu există o cale de a recunoaşte propaganda în practică”, ci o derutantă confuzie de “căi”. Dintre multele definiţii citate de Lumley, iată câteva de acest fel:

> “Voi defini propaganda ca diseminarea unor informaţii şi opinii interesate”.
>
> “Propaganda este efortul deliberat de a afecta minţile şi emoţiile unui grup, dar mai ales ultimele, într-un anume fel, pentru anumite scopuri”.
>
> Propaganda înseamnă “orice efort de a convinge şi a câştiga oamenii în acceptarea unei propuneri particulare sau în sprijinirea unei cauze”.

Aceste definiţii, care sunt, în mare, echivalente, se remarcă între cele pe care le menţionează Lumley prin aceea că sunt foarte largi, permiţând ca termenul “propagandist” să fie aplicat la o mare varietate de oameni. De pildă, toţi cei ce fac reclamă sunt în acest sens propagandişti; la fel vor fi misionarii şi clericii; şi la fel vor fi

[293] *The Propaganda Menace* (Century, 1933), cap. ii.

autorii de editoriale şi foiletoniştii; la fel profesorii care imprimă elevilor lor idealurile cetăţeneşti. [...] Nu vom putea crede că teoreticienii orientaţi ştiinţific care utilizează acest sens larg al "propagandei" vor avea intenţia de a stigmatiza asemenea oameni – cu certitudine nu pe *toţi* dintre ei. Ei utilizează acest termen în speranţa că el va deveni, pentru scopurile lor, un termen fără culoare, util pentru a delimita un subiect de studiu special. [...]

Dacă "propagandă" ajunge să fie utilizat într-un mod ştiinţific, atunci înţelesul său emotiv trebuie neutralizat. [...] Înţelesul emotiv poate fi neutralizat, de exemplu, lăsând ca tonul întregului context să vină ca o compensare pentru el, sau contrabalansând un anume termen laudativ cu unul depreciativ, sau dând avertismente pentru a ne opune unor efecte emotive. Unii dintre autorii pe care-i citează Lumley sunt precauţi cu privire la aceste chestiuni. Ei insistă că "propagandă", aşa cum utilizează ei termenul, desemnează ceva pe care îl consideră uneori ca fiind *bun*. O asemenea afirmaţie ne ajută să facem acest termen emoţional neutru, contrabalansând sensul său depreciativ obişnuit: şi dacă mai facem şi alte eforturi, putem găsi o cale de a studia acest termen într-o manieră complet detaşată.

Putem spune fără a greşi că toţi moraliştii sunt propagandişti în orice utilizare a cuvântului "propagandă" care este în acelaşi timp largă şi lipsită de culoare. (Şi dacă "moralist" este luat într-un sens larg şi neutralizat emoţional, putem afirma fără a greşi şi că toţi propagandiştii sunt moralişti.) [...]

Termenul "moralist" poate fi reţinut într-un mod convenabil spre a fi utilizat aici şi va fi folosit într-un sens complet neutru şi foarte larg. El va desemna pe aceia care în mod intenţionat (deşi intenţia poate fi neconştientă) influenţează atitudinile într-o anume direcţie precisă – dincolo de cerinţele purei cogniţii, deşi nu într-un fel care trebuie complet separat de suportul raţional. [...] Termenii "propagandist" şi "moralist" nu trebuie să fie termeni persuasivi, cu condiţia să avem grijă să le neutralizăm efectele emoţionale. Dar ei se pretează uşor unei utilizări persuasive, uneori supra-persuasive, într-un mod nechibzuit. Atunci când termenii sunt complet neutralizaţi, putem spune liniştiţi că toţi moraliştii sunt propagandişti şi că toţi propagandiştii sunt moralişti.

Traducere de Valentin Mureşan

Filosofia morală modernă

G. E. M. Anscombe

Voi începe prin a enunţa cele trei teze pe care vreau să le prezint în această lucrare. Prima este că în acest moment nu e profitabil să facem filosofie morală; în orice caz, ar trebui să amânăm această întreprindere până când vom avea o filosofie adecvată a psihologiei, care ne lipseşte în mod evident. Cea de-a doua este că, în măsura în care e psihologic posibil, ar trebui să ne debarasăm de conceptele de obligaţie şi de datorie – vreau să spun de conceptele de obligaţie *morală* şi de datorie *morală* – ca şi de acelea de *moralmente* corect şi incorect sau de „trebuie" în sens *moral*, şi anume pentru că ele sunt supravieţuiri (sau derivate din aceste supravieţuiri) ale unei concepţii mai vechi despre etică ce nu mai supravieţuieşte ca atare şi în lipsa căreia ele nu pot fi decât nocive. A treia mea teză este că diferenţele dintre autorii englezi cunoscuţi din sfera filosofiei morale, de la Sidgwick şi până în ziua de azi, sunt de mică importanţă.

Oricine a citit atât *Etica* lui Aristotel cât şi lucrări de filosofie morală modernă trebuie să fi fost uimit de marile contraste dintre ele.[294] Conceptele care predomină printre moderni par să lipsească la Aristotel sau, în orice caz, par să fie cumva ascunse sau plasate departe în fundal. Cel mai demn de atenţie este chiar termenul „moral", o moştenire directă de la Aristotel, dar care, în sensul său modern, pur şi simplu nu e potrivit pentru înţelegerea eticii aristotelice. Aristotel distinge între virtuţi morale şi virtuţi intelectuale. Au unele dintre virtuţile numite de el „intelectuale" ceea ce *noi* am numi un aspect „moral"? Aşa se pare; criteriul ar putea fi acela că un eşec în exercitarea unei virtuţi „intelectuale" – precum aceea de a judeca bine atunci când calculăm obţinerea unui lucru util în administraţia municipală, de exemplu – poate fi *blamabil*. Dar – s-ar putea întreba pe bună dreptate – oare nu putem face din *orice* eşec un prilej de blam sau de reproş? Orice critică cu caracter peiorativ, precum cea la adresa fabricaţiei

G. E. M. Anscombe, *Modern Moral Philosophy,* "Philosophy", 33 (1958).

[294] Apariţia articolului lui Anscombe e privită de majoritatea filosofilor contemporani ca marcând momentul renaşterii eticii virtuţii sau a eticii neoaristotelice. (N. trad.)

unui produs sau a designului unui aparat, poate fi numită blam sau reproş. Aşa se face că suntem nevoiţi să introducem iarăşi cuvântul “moralmente”: uneori un astfel de eşec este *moralmente* blamabil, alteori nu. Acum, avea oare Aristotel această idee de blam *moral*, opus oricărui alt fel de blam? Dacă o avea, de ce nu ocupă ea un loc mai central? Există anumite greşeli, spune el, care sunt cauze nu ale caracterului involuntar al acţiunilor, ci ale josniciei lor (*scoundrelism*), şi pentru care un om e blamat. Înseamnă asta că există o obligaţie *morală* de a nu face anumite greşeli intelectuale? De ce nu discută Aristotel obligaţia în general şi această obligaţie în particular? Dacă cineva pretinde că expune ideile lui Aristotel vorbind într-un stil modern despre ceea ce e „moral”, ea trebuie să fie o persoană foarte insensibilă dacă nu are senzaţia că i s-ar fi dizlocat maxilarul: căci ea nu mai poate muşca bine.

Aşadar, nu putem căuta la Aristotel vreo elucidare a manierei moderne de a vorbi despre binele „moral”, obligaţia „morală” etc. Şi cred că toţi eticienii faimoşi ai timpurilor moderne, de la Butler la Mill, se fac vinovaţi de comiterea unor erori în gândirea acestui subiect, erori care fac imposibilă speranţa unei elucidări a acestuia cu ajutorul lor. Voi expune obiecţiile mele atât de succint pe cât îmi permite caracterul lor.

Butler exaltă conştiinţa, însă pare să nu-şi dea seama că aceasta îi poate spune omului să facă cele mai reprobabile lucruri.

Hume defineşte „adevărul” astfel încât să excludă din perimetrul său judecăţile etice şi pretinde că a demonstrat prin aceasta că ele sunt excluse din această zonă. De asemenea, el defineşte „pasiunea” (*passion*) de aşa manieră încât a urmări realizarea a ceva (*aiming at anything*) e totuna cu a avea o pasiune. Obiecţia sa cu privire la trecerea de la „este” la „trebuie” s-ar aplica la fel de bine trecerii de la „este” la „datorează” (*owes*) sau de la „este” la „are nevoie” (*needs*). (Totuşi, datorită situaţiei istorice, el spune ceva important aici, lucru asupra căruia voi reveni.)

Kant introduce ideea de „autolegislare”, care este la fel de absurdă ca şi ideea prin care am susţine că în zilele noastre, când voturile majorităţii impun un mare respect, am numi fiecare decizie bine reflectată luată de un om un *vot* ce dă naştere unei majorităţi, majoritate ce e covârşitoare ca proporţie, căci e întotdeauna de 1-0. Conceptul de legislare presupune o putere superioară în legislator. Propriile sale convingeri rigoriste cu privire la minciună erau atât de intense încât nu s-a gândit niciodată că o minciună ar

putea fi descrisă în mod relevant şi altfel decât ca o simplă minciună (de exemplu, ca „o minciună în circumstanţele cutare şi cutare”). Regula sa cu privire la maximele universalizabile este inutilă în lipsa unor stipulări cu privire la ce putem considera ca descriere relevantă a unei acţiuni în scopul construirii unei maxime despre ea.

Bentham şi Mill nu observă dificultăţile conceptului de “plăcere”. Se spune adesea despre ei că au luat-o pe un drum greşit comiţînd eroarea naturalistă; dar această acuzaţie nu mă impresionează deoarece explicaţiile ce i s-au dat nu mi se par coerente. Însă cealaltă problemă - cu privire la plăcere – mi se pare o obiecţie fatală de la bun început. Anticii considerau destul de problematic acest concept. Aristotel s-a mulţumit pur şi simplu să spună ceva vag despre „bujorii din obrazul tinerilor” deoarece, din bune temeiuri, el voia să facă din plăcere ceva identic şi, în acelaşi timp, diferit de activitatea plăcută. Generaţii întregi de filosofi moderni au privit acest concept ca pe unul mai degrabă neproblematic; el a reapărut în literatură ca un concept problematic de-abia în urmă cu un an sau doi, atunci când Ryle a scris despre el. Motivul este simplu: de la Locke încoace, plăcerea a fost considerată drept un fel de impresie internă. Dar dacă aceasta era explicaţia ei corectă, era un lucru superficial s-o consideri aspectul esenţial al acţiunilor. Cineva ar putea adapta ceea ce a spus Wittgenstein despre „înţeles” şi să spună: „Plăcerea nu poate fi o impresie internă, deoarece nici o impresie internă nu poate avea consecinţele plăcerii”.

Mill, de asemenea, ca şi Kant, nu reuşeşte să realizeze necesitatea acelor stipulări cu privire la ce putem considera ca descrieri relevante, dacă teoria sa e să aibă conţinut. Lui nu i-a trecut prin minte că acte precum crima sau furtul ar putea fi descrise şi altfel. El susţine că, atunci când o acţiune propusă este de aşa gen încât cade sub *un* principiu oarecare stabilit pe temeiuri de utilitate, noi trebuie să ne ghidăm după el; dacă nu cade sub nici un principiu sau dacă ea cade sub mai multe principii, ultimul caz sugerând existenţa unor păreri contrare despre acţiune, ceea ce trebuie să facem e să calculăm consecinţele particulare. Dar aproape orice acţiune poate fi descrisă astfel încât să cadă sub mai multe principii ale utilităţii (cum voi spune pe scurt), dacă ea cade sub vreunul dintre ele.

Mă voi întoarce acum la Hume. Trăsăturile filosofiei lui Hume pe care le-am menţionat, precum şi multe alte trăsături ale acesteia, m-ar înclina să cred că Hume a fost

doar un sofist - unul strălucit - şi că procedurile lui sunt cu siguranţă sofistice. Dar o particularitate a stilului de filosofare al lui Hume mă obligă nu să susţin ideea opusă, ci să adaug ceva la aceste consideraţii: anume că, deşi el ajunge la concluziile sale – de care este îndrăgostit – prin metode sofistice, consideraţiile sale iniţiază întotdeauna probleme foarte profunde şi importante. Se întâmplă adesea ca, în timp ce eşti preocupat cu demontarea sofismelor lui, să dai peste probleme care merită din plin să fie cercetate: ceea ce părea evident trebuie acum investigat ca urmare a observaţiilor pe care le-a făcut Hume. În această privinţă, el se deosebeşte, să zicem, de Butler. Era deja un lucru bine ştiut că propria conştiinţă ne poate dicta acţiuni reprobabile; faptul că Butler a scris omiţând acest aspect nu are darul de a iniţia probleme inedite pentru noi. Dar cu Hume lucrurile stau invers; el este, aşadar, un filosof foarte mare şi profund, în ciuda sofisticii sale. De exemplu:

Să presupunem că îi spun băcanului meu: „Adevărul constă *fie* în relaţii între idei, de exemplu că 20 s.= £1, *fie* în chestiuni de fapt, cum ar fi că eu am comandat cartofi, dumneata mi i-ai livrat şi mi-ai trimis o notă de plată. Deci el nu se aplică la o propoziţie cum e aceea că eu îţi *datorez* (*owe*) cutare sumă.[295]

Dacă facem această comparaţie, rezultă că relaţia dintre faptele menţionate şi descrierea „X îi datorează lui Y atâţia bani" este una interesantă, pe care o voi numi relaţia de a fi fapte brute relativ la (*brute relative to*) acea descriere. Mai mult, faptele „brute" menţionate au ele însele descrieri relativ la care *alte* fapte sunt „brute" – ca, de exemplu, *el a pus pe cineva să-mi aducă acasă cartofii cu un cărucior* şi *ei au fost lăsaţi acolo*; acestea din urmă sunt fapte brute relativ la „el mi-a livrat cartofii". Iar faptul că *X îi datorează bani lui Y* este la rându-i „brut" relativ la alte descrieri – de exemplu, „X este solvabil". Această relaţie de „a fi brut relativ la" este una complicată. Pentru a menţiona câteva probleme: dacă *xyz* este o mulţime de fapte brute relativ la o descriere *A*, atunci *xyz* este o mulţime ce face parte dintr-un domeniu din care o anume mulţime se realizează dacă *A* se realizează; dar realizarea unei mulţimi dintre acestea nu antrenează (*entail*) necesarmente *A*, deoarece circumstanţe excepţionale pot schimba întotdeauna situaţia; şi care anume sunt aceste circumstanţe excepţionale relativ la *A* nu putem explica decât dând diverse exemple; nu putem specifica *nici o* condiţie teoretic adecvată pentru

[295] 20 şilingi sunt echivalentul pentru 1 liră sterlină. (N. trad.)

aceste circumstanţe excepţionale, deoarece întotdeauna ar putea fi imaginat în mod teoretic un context special suplimentar care ar reinterpreta orice context special. Mai mult, deşi în circumstanţe normale *xyz* ar fi o justificare pentru *A*, asta nu înseamnă că *A* este pur şi simplu acelaşi lucru ca „*xyz*"; de asemenea, poate exista un context instituţional care face ca descrierea *A* să aibă sens, în care instituţia *A* nu este desigur ea însăşi o descriere. (De exemplu, enunţul că îi dau cuiva un şiling nu este o descriere a instituţiei banului sau a valutei din ţara noastră). Astfel, deşi ar fi ridicol să pretindem că nu poate exista ceva de genul unei treceri, de exemplu, de la „este" la „datorează" (*owes*), caracterul acestei treceri este de fapt destul de interesant şi el iese la lumină tocmai ca urmare a reflecţiei asupra argumentelor lui Hume.[296]

Faptul că îi datorez cutare sumă băcanului ar fi unul dintr-o mulţime de fapte care ar fi „brut" în relaţie cu descrierea „Sunt un rău-platnic". „A fi rău-platnic" este, desigur, un gen de „necinste" sau „nedreptate". (Normal că acest considerent nu va avea nici un efect asupra acţiunilor mele decât dacă doresc să comit sau să evit acte de nedreptate.)

Până acum, în pofida asocierilor lor puternice, am conceput „însuşirea de a fi rău-platnic", „nedreptatea" şi „necinstea" într-un mod pur „factual". Este destul de evident că pot face aşa ceva în ceea ce priveşte pe „a fi rău-platnic"; nu am idee cum să definesc „dreptatea" înafară de a spune că sfera ei cuprinde acţiunile făcute în raport cu altcineva; dar „nedreptatea", prin caracterul ei negativ, poate fi considerată provizoriu ca un nume generic pentru mai multe specii: de exemplu, însuşirea de a fi un rău-platnic, furtul (care este relativ la instituţiile existente ale proprietăţii), calomnia, adulterul, pedepsirea unui nevinovat.

În filosofia de azi e necesară o explicaţie a modului în care un om nedrept (*unjust*) este un om rău (*bad*) sau o acţiune nedreaptă este o acţiune rea; oferirea unei astfel de explicaţii e o sarcină ce aparţine eticii; dar ea nu poate fi nici măcar începută până când nu vom fi posesorii unei filosofii a psihologiei valabile. Căci demonstraţia faptului că un om nedrept este un om rău va avea nevoie de o explicaţie pozitivă a dreptăţii ca „virtute" (*virtue*). Această parte a domeniului eticii ne este însă complet interzisă până în momentul în care vom avea o explicaţie cu privire la *ce tip de însuşire* este o virtute – o

[296] Ultimele două paragrafe sunt un rezumat al lucrării "On Brute Facts", *The Collected Philosophical Papers of G.E.M. Anscombe*, iii. *Ethics, Religion and Politics* (Oxford, Basil Blackwell, 1981), cap. 3.

chestiune de analiză conceptuală, nu de etică – şi cum e legată ea de acţiunile în care e instanţiată - o chestiune pe care nu cred că Aristotel a reuşit s-o lămurească efectiv. Pentru aceasta avem nevoie, desigur, cel puţin de o explicaţie a ceea ce este o acţiune umană şi a felului cum e afectată descrierea ei - „a face cutare şi cutare” - de motivul (*motive*) său şi de intenţia (*intention*) sau intenţiile pe care le include; iar pentru aceasta avem nevoie de o explicaţie a acestor concepte.

Termenii „s-ar cuveni” (*should*) sau “trebuie” (*ought*) sau „are nevoie” (*needs*) sunt legaţi de termenii bine (*good*) şi rău (*bad*): de exemplu, o maşinărie are nevoie de ulei sau s-ar cuveni să fie alimentată cu ulei sau trebuie să fie alimentată cu ulei deoarece a funcţiona fără ulei este rău pentru ea, sau ea merge rău fără ulei. Desigur, potrivit acestei concepţii „s-ar cuveni” şi “trebuie” nu sunt folosiţi într-un sens „moral” special atunci când spunem că oamenii s-ar cuveni să nu fie rău platnici. (În sensul dat de Aristotel termenului „moral” (ήθικός), ei sunt folosiţi în legătură cu un obiect *moral*: anume cel al afectelor umane şi al acţiunilor (non-tehnice).) Dar ei au dobândit acum un aşa-numit sens „moral” special – adică un sens în care ei presupun un verdict absolut (cum ar fi cel de vinovat/nevinovat cu privire la un om) în legătură cu ceea ce este descris în “trebuie”-propoziţiile utilizate în anumite tipuri de contexte: nu doar în contextele pe care Aristotel le-ar numi „morale” – afecte şi acţiuni – ci şi în unele dintre contextele pe care el le-ar numi „intelectuale”.

Termenii obişnuiţi (şi cu totul indispensabili) „s-ar cuveni”, „este nevoie”, „trebuie”, „e necesar” (*must*) au dobândit acest sens special prin echivalarea lor în contextele relevante cu „este obligat” (*is obliged*), „este ţinut” (*is bound*), „este pretins” (*is required to*), în sensul în care putem fi obligaţi sau ţinuţi de lege sau în care ceva poate fi pretins prin lege.

Cum s-a întâmplat acest lucru? Răspunsul îl găsim în istorie: între Aristotel şi noi a existat creştinismul, cu concepţia sa *legalistă* (*law conception*) asupra eticii. Căci creştinismul şi-a derivat noţiunile etice din Tora[297]. (Am putea fi înclinaţi să credem că o concepţie legalistă a eticii ar putea apărea doar printre oamenii care acceptă o presupusă lege divină pozitivă; că lucrurile nu stau aşa o arată exemplul stoicilor, care au considerat

[297] Denumire ebraică dată primelor cinci cărţi ale Vechiului Testament, cărţile *Legii*. Aceste cărţi sunt atribuite prin tradiţie lui Moise, cel care a primit primul învăţătura de la Dumnezeu pe Muntele Sinai. (N. trad.)

de asemenea că tot ceea ce ţine de conformitatea cu virtuţile umane este cerut de legea divină.)

Ca urmare a dominării timp de multe secole a creştinismului, conceptele de a fi ţinut, a-ţi fi permis sau a fi iertat au pătruns adânc în limbajul şi în gândirea noastre. Cuvântul grecesc ἁμαρτάνειν, cel mai apt să sufere o asemenea transformare, a dobândit sensul de „păcat”, după ce însemnase „greşeală”, „eşec” sau „a merge pe o cale greşită”. Latinescul *peccatum,* care corespundea în mare lui ἁμαρτημα, a fost chiar mai potrivit pentru sensul de „păcat”, deoarece era deja asociat cu *culpa* – „vină” – un termen juridic. Termenul acoperitor „ilicit” (*illicit*), „nelegal” (*unlawful*), care înseamnă cam acelaşi lucru cu termenul nostru acoperitor „greşit” (*wrong*), se explică de la sine. Este interesant că Aristotel nu avea un astfel de termen acoperitor. El avea termeni acoperitori pentru răutate – „ticălos”, „josnic”; dar, desigur, un om nu este ticălos sau josnic prin aceea că face o acţiune rea sau câteva, puţine, acţiuni rele. El mai are termeni precum „neruşinat” sau „lipsit de respect”, ca şi termeni specifici care stau pentru lipsa virtuţilor relevante, cum e „nedrept”; dar nici un termen corespunzător lui „ilicit”. Extensiunea acestui termen (i.e. domeniul lui de aplicare) ar putea fi indicată în terminologia sa doar printr-o expresie destul de lungă: este „ilicit” ceea ce este contrar uneia dintre virtuţi, a cărei lipsă face ca un om să fie rău *qua* om, indiferent dacă este vorba de un gând, un afect consimţit, o acţiune sau o omisiune, în gând ori în acţiune. Această formulare ar putea delimita un concept coextensiv cu conceptul de “ilicit”.

A avea o concepţie *legalistă* despre etică înseamnă a susţine că ceea ce este necesar pentru a fi conform virtuţilor - eşecul exercitării cărora este marca faptului de a fi rău *qua* om (şi nu doar, să zicem, *qua* meşteşugar sau logician) – ceea ce este aşadar necesar pentru *asta*, este cerut de legea divină. În mod firesc, nu e posibil să avem o astfel de concepţie dacă nu credem în Dumnezeu ca legiuitor, aşa cum fac evreii, stoicii şi creştinii. Dar dacă o asemenea concepţie este dominantă timp de mai multe secole şi apoi e abandonată, rezultatul firesc va fi acela că aşa-zisele concepte ale „obligaţiei”, a fi ţinut de lege sau a ţi se cere prin lege, vor rămâne în vigoare, în ciuda faptului că şi-au pierdut rădăcina; iar dacă termenul „trebuie” (*ought*) a fost investit în anumite contexte cu sensul de „obligaţie” (*obligation*), acesta va continua şi el să fie folosit în respectivele contexte cu o emfază specială şi cu un sentiment special.

Este ca şi cum noţiunea de „criminal” ar rămâne în vigoare în condiţiile în care legea penală şi tribunalele penale ar fi fost desfiinţate şi date uitării. Un Hume care ar descoperi o asemenea situaţie ar putea conchide că a existat un sentiment special, exprimat prin „criminal”, care doar el conferea sens cuvântului. Aşa a descoperit Hume situaţia în care noţiunea de „obligaţie” a supravieţuit - iar cuvântul „trebuie” a fost investit cu acea forţă specifică pe care, dacă o posedă, se spune că e folosit într-un sens „moral” - dar credinţa în legea divină a fost demult abandonată; căci protestanţii au renunţat în mare măsură la ea în vremea Reformei.[298] Această situaţie, dacă am dreptate, este situaţia interesantă a supravieţuirii unui concept dincolo de cadrul de gândire care îl făcuse cu adevărat inteligibil.

Atunci când Hume a făcut faimoasele sale remarci cu privire la trecerea de la „este” la „trebuie”, el a adunat laolaltă mai multe idei destul de diferite. Una dintre ele a fost aceea pe care am încercat s-o evidenţiez prin remarcile mele asupra trecerii de la „este” la „datorează” şi asupra “caracterului brut” relativ al faptelor. Am putea evidenţia o altă idee cercetînd trecerea de la „este” la „are nevoie” (*needs*); de exemplu, de la caracteristicile unui organism la mediul de care are el nevoie. A spune că el are nevoie de acel mediu nu înseamnă, de exemplu, că dorim (*want*) ca el să aibă acel mediu, ci că el nu se va împlini (*flourish*) dacă nu îl va avea. Desigur, aceasta depinde cu totul de faptul dacă noi *dorim* ca el să se împlinească! - cum ar spune Hume. Dar ceea ce depinde cu totul de faptul dacă noi dorim ca el să se împlinească este faptul dacă a avea nevoie de acel mediu, în lipsa căruia nu s-ar împlini, are vreo influenţă cât de mică asupra acţiunilor noastre. Acum, vom presupune că *faptul că* X „trebuie” să fie sau acela că „este nevoie” de X are o influenţă asupra acţiunilor noastre: de aici pare firesc să inferăm că judecata că X „trebuie să fie” înseamnă de fapt a garanta că ceea ce am gândit că “trebuie să fie” ne influenţează acţiunile. Dar nici un fel de adevăr cu privire la ceea ce *este* nu ar putea avea vreo pretenţie logică de a ne influenţa acţiunile. (Simpla judecată cu privire la ceva nu ne pune în mişcare, ci numai judecata cu privire la cum să obţinem sau să facem ceea ce *dorim*). Deci *trebuie* să fie imposibil să inferăm „are nevoie” sau „trebuie să fie” din

[298] Ei nu negau existenţa legii divine; dar doctrina lor caracteristică era că această lege era dată nu pentru a ne supune ei, ci pentru a arăta incapacitatea omului de a se supune ei, chiar şi prin har; iar această idee se aplica nu doar ramificatelor prescripţii din Tora, ci şi cerinţelor “legii naturale divine”. Vezi în legătură cu

„este”. Dar în cazul unei plante, să zicem, inferenţa de la „este” la „are nevoie” nu este deloc dubioasă. Ea este interesantă şi demnă de cercetat, însă deloc suspectă. Ea este interesantă la fel cum este interesantă relaţia dintre fapte brute şi fapte mai puţin brute: aceste relaţii au fost foarte puţin luate în considerare. Şi chiar dacă poţi pune în opoziţie „ceea ce are ea nevoie” cu „ceea ce are” – la fel cum punem în opoziţie *de facto* şi *de iure* -, asta nu face mai puţin “adevărat” faptul că ea are nevoie de acel mediu.

Desigur, în cazul lucrurilor de care planta are nevoie, gândul cu privire la o nevoie ne va afecta acţiunile doar dacă dorim ca planta să se împlinească. Aici, aşadar, nu există o legătură necesară între ceea ce putem judeca noi că planta „are nevoie” şi ceea ce dorim. Dar există un fel de legătură necesară între ceea ce credem că avem nevoie *noi* şi ceea ce dorim. Legătura este una complicată; este posibil să *nu* dorim ceva ce noi judecăm că avem nevoie. Dar, de exemplu, nu e posibil să nu dorim niciodată *nimic* din ceea ce judecăm că avem nevoie. Totuşi, acesta nu e un fapt cu privire la înţelesul cuvântului „a avea nevoie” (*to need*), ci unul cu privire la fenomenul *dorinţei*. Raţionamentul lui Hume, am putea spune, ne face să credem, de fapt, că el trebuie să ne despre cuvântul „a avea nevoie” sau „a fi bun pentru”.

Găsim astfel două probleme încorporate deja în remarcile cu privire la trecerea de la „este” la „trebuie”; presupunând acum că am clarificat „caracterul brut relativ” al faptelor, pe de o parte, şi noţiunile presupuse în „a avea nevoie” (*needing*), „a se împlini” (*flourishing*), pe de altă parte, *tot* mai rămâne o a treia chestiune. Căci, urmându-l pe Hume, cineva ar putea spune: Poate că argumentarea ta cu privire la trecerea de la „este” la „datorează” şi de la „este” la „are nevoie” ţi-a reuşit, dar asta doar cu preţul indicării faptului că propoziţiile formulate cu ajutorul lui „datorează” sau „are nevoie” exprimă un *gen* de adevăruri, un *gen* de fapte. Dar rămâne imposibil să inferăm pe “*trebuie moral*” din “este”.

Acest comentariu mi se pare corect. Cuvântul „trebuie”, în virtutea faptului că a devenit un cuvânt cu o forţă hipnotică, nu poate, în condiţiile în care are această forţă, să fie inferat din nimic altceva. S-ar putea obiecta că ar putea fi inferat din alte propoziţii formulate cu ajutorul lui “trebuie moral”, dar acest lucru nu poate fi adevărat. Lucrurile

---

aceasta decretul de la Trento împotriva învăţăturii potrivit căreia în Christos ar trebui doar să ne încredem ca mediator, nu să i ne supunem ca legiuitor.

par a sta aşa pentru că noi spunem: „Toţi oamenii sunt F” şi „Socrate este om” implică „Socrate este F”. Dar aici „F” este un predicat fictiv. Ceea ce vrem să spunem este că dacă înlocuim „F” cu un predicat real, implicaţia este validă. Este nevoie de un predicat real, nu pur şi simplu de un cuvânt care nu conţine vreun gând inteligibil, un cuvânt care-şi păstrează sugestia de forţă şi e capabil să producă un efect psihologic puternic, dar care nu mai semnifică nici un concept real.

Căci sugestia sa e aceea a unui *verdict* asupra acţiunii mele, în funcţie de faptul dacă ea e în acord sau în dezacord cu descrierea “trebuie”-propoziţiei. Şi acolo unde nu credem că există un judecător sau o lege, noţiunea de verdict îşi poate păstra efectul psihologic, dar nu şi înţelesul. Să ne imaginăm acum că tocmai acest cuvânt, „verdict”, *ar fi* astfel folosit – cu un accent solemn caracteristic – încât să-şi păstreze atmosfera dar nu şi înţelesul, iar cineva ar spune: „Până la urmă, pentru un *verdict* ai nevoie de o lege şi de un judecător”. Răspunsul ar putea fi: „Nu e deloc aşa, pentru că dacă ar exista o lege şi un judecător care ar da un verdict, problema noastră ar fi dacă privitor la acceptarea acelui verdict există un *Verdict*.” Acesta este analogul unui argument care e adesea considerat ca decisiv: dacă cineva susţine concepţia etică a legii divine el trebuie să fie totodată de acord că e necesar să considere că *trebuie* (trebuie moral) să se supună legii divine; aşadar etica sa se află în exact aceeaşi poziţie ca oricare alta, atâta doar că ea are ca „premisă majoră practică”[299] „trebuie să ne supunem legii divine”, pe când alţii au, de exemplu, „Principiul celei mai mari fericiri trebuie folosit în toate deciziile”.

Aş trebui să consider că Hume şi eticienii noştri de astăzi ne-au făcut un mare serviciu arătând că nu putem găsi vreun conţinut în noţiunea de „trebuie moral” dacă nu aş şti că aceştia din urmă încearcă să găsească un conţinut alternativ (foarte dubios) şi să păstreze forţa psihologică a termenului. Cel mai rezonabil lucru ar fi fost să-l abandoneze. El nu are nici un sens rezonabil separat de o concepţie legalistă despre etică; iar aceşti filosofi nu intenţionează să susţină o asemenea concepţie şi, aşa cum ne-o arată exemplul lui Aristotel, noi putem face foarte bine etică şi fără ea. Ar fi un mare progres dacă, în loc de a numi un gen „moralmente greşit” (*morally wrong*), i-am spune întotdeauna „nesincer”, „indecent”, „nedrept”. În acest caz, nu am mai întreba dacă a face

[299] Aşa cum e numită în mod absurd. De vreme ce premisă majoră = premisă care conţine termenul care este predicat în concluzie, este o gafă să vorbim de ea în legătură cu raţionarea practică.

ceva este „greşit” trecând direct de la o anumită descriere a unei acţiuni la această noţiune; am întreba, de pildă, dacă ceea ce am făcut a fost nedrept şi uneori răspunsul va fi clar pe loc.

Ajungem astfel la epoca filosofiei morale engleze moderne care e marcată de Sidgwick. O schimbare uimitoare pare să se fi produs în perioada scursă între Mill şi Moore. Mill presupune, aşa cum am văzut, că nu e vorba să calculăm consecinţele particulare ale unei acţiuni precum omorul sau furtul; iar noi am văzut că poziţia sa e stupidă, pentru că nu este deloc clar cum *poate* cădea o acţiune sub numai *un* principiu al utilităţii. La Moore, ca şi la moraliştii academici englezi care i-au urmat, descoperim că e considerat un fapt întru totul evident acela că „acţiunea corectă” înseamnă acţiunea care produce cele mai bune consecinţe posibile (incluzând printre consecinţe valorile intrinseci atribuite anumitor genuri de acte de către unii „obiectivişti”[300]). De aici decurge că un om face bine (*does well*), subiectiv vorbind, dacă acţionează pentru cel mai mare bine, în acele circumstanţe particulare, în funcţie de felul în care judecă el consecinţele totale ale respectivei acţiuni particulare. Spun că aceasta decurge, nu că văd un filosof să fi spus exact aşa ceva. Căci discuţia despre aceste chestiuni poate să devină, cu siguranţă, extrem de complicată: de exemplu, s-ar putea pune la îndoială faptul că expresia „cutare şi cutare este acţiunea corectă” reprezintă o formulare satisfăcătoare pentru simplul motiv că lucrurile trebuie să existe pentru a avea predicate – aşa că s-ar putea ca formularea cea mai bună să fie „sunt obligat”; sau, mai departe, un filosof ar putea să nege că termenul „corect” e un termen „descriptiv” şi apoi să dea un ocol prin analiza lingvistică pentru a ajunge la o concepţie care se reduce la a spune că „acţiunea corectă este cea care produce cele mai bune consecinţe” (de exemplu, concepţia conform căreia ne formulăm „principiile” pentru a realiza scopul pe care am ales să-l urmărim, legătura dintre „alegere” şi „cele mai bune” presupunându-se a fi de aşa natură încât a alege în mod reflectat înseamnă a alege cum să acţionăm în aşa fel încât să producem cele mai bune consecinţe); mai departe, rolurile pe care le joacă ceea ce numim “principii morale” şi „motivul datoriei” trebuie să fie descrise; trebuie să explorăm diferenţele dintre „bun” şi

[300] Obiectiviştii de la Oxford disting, desigur, între “consecinţe” şi “valori intrinseci” şi crează astfel aparenţa înşelătoare că nu ar fi consecinţionişti. Dar ei nu susţin – iar Ross neagă în mod explicit – că, de exemplu, gravitatea condamnării unui nevinovat nu poate fi contrabalansată de, să spunem, interesul naţional. Deci distincţia lor nu prezintă nici o importanţă.

„moralmente bun” şi “corect” (*right*), precum şi să investigăm caracteristicile speciale ale “trebuie”-propoziţiilor. Astfel de discuţii generează aparenţa unei diversităţi semnificative de vederi în legătură cu care ceea ce este realmente semnificativ este o similaritate de ansamblu. Această similaritate de ansamblu devine clară dacă ne dăm seama de faptul că fiecare dintre cei mai cunoscuţi filosofi englezi ai moralei aparţinând mediului academic a scris o filosofie potrivit căreia, de exemplu, nu e posibil să susţii că nu poate fi corect să omori un nevinovat ca mijloc pentru indiferent ce scop şi oricine ar crede altfel ar fi în eroare. (Trebuie să menţionez ambele aspecte, deoarece domnul Hare, de exemplu, în timp ce predă o filosofie care încurajează o persoană să judece în sensul că ea trebuie să aleagă să omoare un nevinovat în vederea unor scopuri dominante (*overriding*), propovăduieşte, cred, că dacă un om alege să facă din evitarea omorârii nevinovaţilor, indiferent de scop, „principiul său practic suprem”, atunci nu i se poate reproşa vreo greşeală: acesta este pur şi simplu „principiul” său. Dar cred că putem vedea, odată cu această precizare, că ideea pe care am menţionat-o e valabilă pentru fiecare filosof academic englez al moralei de la Sidgwick încoace. Şi asta e ceva semnificativ, pentru că înseamnă că toate aceste filosofii sunt în mare măsură incompatibile cu etica iudeo-creştină. Asta deoarece caracteristic acestei etici a fost învăţătura că există anumite lucruri interzise indiferent ce *consecinţe* ne ameninţă, cum ar fi: a alege să omori un nevinovat pentru un scop oarecare, indiferent cât de bun, pedepsirea cuiva pentru greşelile altuia, trădarea (prin care înţeleg a obţine încrederea cuiva într-o problemă gravă, promiţându-i că se poate baza pe prietenia ta, pentru a-l trăda apoi în faţa duşmanilor săi), idolatria, sodomia, adulterul, jurămintele strâmbe. Bineînţeles că interzicerea anumitor lucruri pur şi simplu în virtutea descrierii lor ca tipuri identificabile de acţiuni, independent de orice consecinţe ulterioare, nu e tot ceea ce ne spune etica iudeo-creştină; dar aceasta e o trăsătură notabilă a ei; iar dacă toţi filosofii academici de la Sidgwick încoace au scris într-o astfel de manieră încât să excludă o asemenea etică, atunci ar fi o dovadă de provincialitate intelectuală să nu sesizăm că această incompatibilitate este cel mai important fapt caracteristic acestor filosofi şi că, prin comparaţie, deosebirile dintre ei sunt oarecum neglijabile.

Este demn de subliniat faptul că nici unul dintre aceşti filosofi nu se arată conştient de existenţa unei asemenea etici, cu care se află de fapt în contradicţie; toţi consideră

evident că o interdicţie cum e aceea a crimei nu operează în faţa anumitor consecinţe. Dar e clar că în forma ei strictă această interdicţie are ca idee centrală aceea că *nu trebuie să ne lăsăm seduşi de teama sau de speranţa legate de consecinţe*.

Dacă luăm în considerare tranziţia de la Mill la Moore, vom bănui că ea a fost realizată undeva şi de către cineva; iar Sidgwick ne va apărea ca numele cel mai plauzibil; şi vom descoperi că această tranziţie are de fapt loc, în cazul lui, într-un mod aproape firesc. Sidgwick este un autor mai degrabă greoi; iar lucrurile importante apar la el în locuri periferice, în note de subsol şi în mici piese de argumentaţie care nu privesc marea sa clasificare a „metodelor eticii". Teoria etică a legii divine e redusă la o specie insignifiantă într-o simplă notă de subsol care ne spune că "teologii cei mai buni" (Dumnezeu ştie la cine se referă) susţin că Dumnezeu trebuie ascultat în calitatea sa de fiinţă *morală*. ή φορτιχός ό έπαινος; parcă l-am auzi pe Aristotel spunînd: „Nu este lauda grosolană?"[301] – dar Sidgwick *este* grosolan în acest sens: el crede, de exemplu, că smerenia (*humility*) constă în subestimarea propriilor merite – adică într-un fel de nesinceritate; că temeiul pentru a avea legi împotriva blasfemiei este că aceasta îi jigneşte pe credincioşi; şi că a ajunge într-un mod precis reglementată la virtutea neprihănirii (*purity*) contravine canoanelor acesteia, acuzându-i pe „teologii medievali" că nu şi-au dat seama de asta.

Din punctul de vedere al prezentei cercetări, cel mai important lucru la Sidgwick este definiţia dată de el intenţiei. El defineşte intenţia în aşa fel încât trebuie să spunem că noi intenţionăm toate consecinţele prevăzute ale acţiunii noastre voluntare. Această definiţie este evident incorectă şi îndrăznesc să spun că nu am putea găsi pe nimeni care să o mai apere astăzi. El o foloseşte pentru a avansa o teză etică ce ar fi acceptată în prezent de multă lume: teza că responsabilitatea morală a unei persoane pentru un lucru pe care l-a prevăzut nu e modificată de faptul că acea persoană nu simte nici o dorinţă (*desire*) pentru acel lucru, fie în calitate de scop, fie de mijloc pentru un scop. Folosind mai corect limbajul intenţiilor şi evitînd concepţia greşită a lui Sidgwick, am putea enunţa teza astfel: responsibilitatea unei persoane pentru un efect al acţiunii sale, efect pe care îl poate prevedea, nu este modificată de faptul că ea nu îl intenţionează. Această idee sună destul de edificator; şi cred că faptul de a suna edificator e ceva caracteristic pentru foarte

[301] *Etica nicomahică* 1178b, 16.

gravele degenerări ale gândirii cu privire la asemenea probleme. Putem vedea la ce ne conduce aceasta luând un exemplu. Să presupunem că un om este responsabil pentru îngrijirea unui copil. Deci a renunţa în mod deliberat la a-l îngriji ar fi un lucru rău din partea sa. Ar fi un lucru rău din partea sa renunţarea la a-l mai îngriji pentru că el nu mai doreşte (*want*) să-l îngrijească; *şi* ar fi de asemenea un lucru rău din partea sa să facă aşa ceva deoarece, făcând aceasta, el ar sili pe altul să facă ceva. (Am putea presupune, de dragul argumentului, că a sili acea persoană să facă acel lucru este în sine chiar ceva admirabil). Dar acum el trebuie să aleagă între a face ceva reprobabil şi a merge la închisoare; dacă merge la închisoare, urmează că îşi retrage sprijinul pentru copil. Potrivit doctrinei lui Sidgwick, nu există nici o diferenţă în ceea ce priveşte responsabilitatea sa pentru renunţarea la îngrijirea copilului între cazul în care o face ca un scop în sine ori ca mijloc pentru un alt scop, şi cazul când aceasta se întâmplă ca o consecinţă prevăzută şi inevitabilă a faptului că merge la închisoare în loc să facă ceva reprobabil. Decurge de aici că el trebuie să cântărească răutatea (*badness*) relativă a retragerii sprijinului pentru copil şi cea a înfăptuirii acţiunii reprobabile; şi s-ar putea foarte bine ca lucrul reprobabil să fie o acţiune mai puţin vicioasă decât ar fi retragerea intenţionată a sprijinului pentru copil; dacă faptul că retragerea sprijinului pentru copil ca efect colateral al faptului că merge la închisoare nu diminuă cu nimic responsabilitatea lui, aceste consideraţii îl vor conduce la înfăptuirea lucrului reprobabil; ceea ce poate fi totuşi destul de rău. Bineînţeles, odată ce el a început să privească problema în această lumină, singurul lucru rezonabil pentru el va fi să ia în considerare consecinţele şi nu caracterul intrinsec rău al unei acţiuni sau alteia. Astfel încât, dat fiind că el judecă în mod rezonabil că nu vor rezulta *mari* daune din aceasta, el poate face un lucru mult mai reprobabil decât renunţarea deliberată la îngrijirea copilului. Iar dacă calculele lui se arată până la urmă greşite, va rezulta că el nu este responsabil pentru consecinţe, deoarece nu le prevăzuse (*estimate*). Căci teza lui Sidgwick duce de fapt la imposibilitatea de a evalua caracterul rău al unei acţiuni altfel decât în lumina consecinţelor *aşteptate* (*expected*). Dar dacă este aşa, atunci *tu* trebuie să estimezi caracterul rău al acţiunii în lumina consecinţelor pe care *tu* le aştepţi; prin urmare, rezultă că te poţi disculpa de consecinţele *reale* ale celor mai reprobabile acţiuni, atâta timp cât poţi susţine convingător că nu le prevăzuseşi. Pe când eu aş susţine că un om este responsabil pentru consecinţele rele ale acţiunilor sale rele,

dar nu câştigă credibilitate pentru cele bune; şi invers, el nu este responsabil pentru consecinţele rele ale acţiunilor bune.

Negarea *oricărei* distincţii între consecinţele prevăzute şi cele intenţionate, în ceea ce priveşte responsabilitatea, nu a fost făcută de către Sidgwick în legătură cu dezvoltarea vreuneia din "metodele eticii"; el a făcut această mutare importantă în numele tuturor şi ca o abordare de sine stătătoare; cred că este plauzibil să sugerăm că *această* mutare a lui Sidgwick explică diferenţa dintre "utilitarismul" de modă veche şi acel *consecinţionism*, cum îl numesc eu, care îl marchează atât pe el cât şi pe toţi filosofii academici englezi ai moralei de după el. Prin această mişcare, genul de considerente ce ar fi fost privite înainte drept o ispită (*temptation*), genul de considerente impuse bărbaţilor de către soţii ori de prietenii linguşitori, a primit un statut teoretic din partea filosofilor moralei.

E o trăsătură necesară a consecinţionismului aceea de a fi o filosofie superficială. Căci există întotdeauna cazuri de graniţă în etică. Dacă eşti un aristotelician sau un adept al legii divine te vei confrunta cu un caz de graniţă atunci când te vei întreba dacă a face cutare şi cutare lucru în cutare şi cutare circumstanţe este, prin supunere, o crimă sau un act de nedreptate; şi în funcţie de felul în care decizi ce anume este, îl consideri un lucru de făcut sau nu. Aceasta ar fi metoda cazuisticii; chiar dacă aceasta te-ar face să interpretezi aproximativ ceva aflat pe circumferinţă, nu îţi va permite să distrugi centrul. Dar dacă eşti un consecinţionist, întrebarea „Ce este corect să facem în cutare circumstanţe?" este una stupidă. Cazuistul formulează o astfel de întrebare doar pentru a întreba „Ar fi *permis* să facem cutare şi cutare?" sau „Ar fi permis să *nu* facem cutare şi cutare?". Numai dacă *nu* ar fi permis să *nu* facem cutare şi cutare ar putea el spune „*Acesta* este lucrul care trebuie făcut."[302] Altfel, deşi el se poate exprima *împotriva* unei acţiuni, nu poate prescrie niciuna – deoarece într-un caz *real* circumstanţele (dincolo de cele imaginate) ar putea sugera tot felul de posibilităţi şi nu putem şti dinainte care posibilităţi se vor actualiza. Deci consecinţionistul nu are nici o bază pentru a spune „Asta ar fi permis, asta nu" deoarece prin chiar ipoteza sa consecinţele sunt cele care trebuie să decidă iar el nu are nici un temei pentru a pretinde că poate identifica întorsăturile de situaţie posibile pe care cineva le-ar putea provoca realizînd o acţiune sau alta; tot ceea ce poate spune el este: un om nu

[302] Un asemenea caz este cu necesitate rar: preceptele pozitive, e.g. "Cinsteşte-ţi părinţii", nu ştiu dacă prescriu vreodată, şi necesitează rar, o acţiune particulară.

trebuie să *producă* asta sau asta; el nu are nici un drept să spună că, într-un caz real, acel om va produce cutare lucru dacă nu face cutare lucru. Mai departe, pentru a imagina cât de cât cazuri de graniţă, consecinţionistul trebuie desigur să presupună un fel de lege sau standard conform căruia un anume caz este un caz de graniţă. De unde îşi procură el acest standard? În practică, răspunsul e invariabil: din standardele uzuale în societate sau în cercul său. Şi, într-adevăr, nota distinctivă a tuturor acestor filosofi a fost aceea de a fi extrem de convenţionali; nimic nu există în ei care să-i facă să se revolte împotriva standardelor convenţionale ale oamenilor de genul lor; e imposibil ca ei să fie profunzi. Iar şansa ca un întreg domeniu de standarde convenţionale să fie decente este mică. În fine, rostul luării în considerare a unor situaţii ipotetice, poate unele foarte improbabile, *pare* să fie acela de a-ţi smulge ţie, sau altuia, o decizie ipotetică de a face ceva rău. Nu am nici o îndoială că acest lucru are ca efect să-i predispună pe oameni – care nu se vor afla niciodată în situaţiile pentru care au făcut alegerile ipotetice – să consimtă la acţiuni rele asemănătoare sau să laude şi să flateze pe cei ce-şi imaginează că le-au făcut, atâta timp cât mulţimea din jurul lor procedează la fel, în condiţiile în care disparatele circumstanţe imaginate nu au loc.

Cei ce recunosc originile noţiunilor de „obligaţie” şi de *trebuie* emfatic, “moral”, în conceptia etică a legii divine, dar resping totodată ideea unui legislator divin, caută uneori posibilitatea de a păstra o concepţie legalistă fără un legislator divin. Această căutare prezintă, cred eu, un anume interes. Poate că primul lucru pe care chiar ea ni-l sugerează sunt „normele” societăţii. Dar aşa cum nu putem fi impresionaţi de Butler atunci când reflectăm la ceea ce le poate spune conştiinţa oamenilor să facă, tot astfel, cred eu, nu putem fi impresionaţi de această idee dacă reflectăm la cum ar putea arăta „normele” unei societăţi. Resping ca absurdă ideea că legislaţia poate fi „pentru sine”; orice ai face „pentru tine” poate fi admirabil, dar nu constituie o legislare. Îndată ce ne dăm seama de acest lucru, putem spune: trebuie să-mi construiesc propriile reguli şi acestea vor fi cele mai bune pe care le pot construi şi le voi urma până în momentul când voi descoperi ceva mai bun; la fel cum un om poate spune: „Voi urma obiceiurile strămoşilor mei”. Dacă aceasta îl va duce la bine sau la rău, iată ceva ce depinde de *conţinutul* regulilor sau de obiceiurile strămoşilor. Dacă eşti norocos, te va duce la bine. O astfel de atitudine ar fi, în orice caz, dătătoare de speranţă: ea pare să conţină un fel de îndoială socratică acolo

unde, dat fiind că trebuie să recurgem la asemenea expediente, ar trebui să fie clar că îndoiala socratică este bună; în fapt, e în genere bine pentru oricine să gândească: „Poate că, într-un fel de care nu-mi dau seama, sunt pe drumul greşit, poate greşesc iremediabil într-o chestiune esenţială”. Căutarea unor „norme” ne-ar putea face să ne îndreptăm privirile către legile naturii, ca şi cum universul ar fi un legiuitor; dar în ziua de azi e puţin probabil ca aşa ceva să ne asigure bune rezultate: cineva ar putea fi condus de legile naturii să-l mănânce pe cel mai slab, dar e greu de crezut că va fi condus spre noţiunea de dreptate; suntem foarte departe de sentimentul presocratic cu privire la dreptate ca fiind ceva comparabil cu echilibrul sau armonia care face ca lucrurile să meargă.

Mai există o posibilitate aici: „obligaţia” ar putea fi contractuală. Aşa cum ne uităm la lege pentru a afla ce i se cere să facă unui om care i se supune, aşa ne uităm la un contract pentru a afla ce i se cere prin el celui care l-a încheiat. Unii gânditori, ce-i drept îndepărtaţi de noi, ar putea avea ideea unui *foedus rerum*, a universului nu ca un legiuitor, ci ca întruchiparea unui contract. În acest caz, dacă am putea afla care este contractul, am şti care sunt obligaţiile pe care le impune. Dar nu te poţi supune unei legi decât dacă ea a fost promulgată pentru tine; iar gânditorii care credeau în „legea divină naturală” susţineau că ea a fost promulgată pentru orice om matur spre a cunoaşte binele şi răul. În mod similar, nu poţi fi parte într-un contract fără să-l fi încheiat, i.e. fără să fi dat semne de participare la contract. Ar fi posibil să se argumenteze că felul în care folosim limbajul în comportamentul cotidian dă semne, într-un anume sens, de participare la diferite contracte. Dacă cineva are această teorie, am vrea să o vedem elaborată în amănunt. Am o bănuială că ea ar fi în mare parte formală; ar fi posibil să construim un sistem care să întruchipeze legea „să nu cântărim cu măsuri diferite” (al cărei statut ar putea fi comparat cu cel al „legilor” logicii), dar ar fi mult mai greu să construim unul care să coboare la ceva atât de particular precum interzicerea crimei sau a sodomiei. De asemenea, deşi este clar că poţi fi sub o lege pe care nu o recunoşti şi la care nu te-ai gândit ca la o lege, nu pare rezonabil să spunem că poţi participa la un contract fără a şti acest lucru; o astfel de ignoranţă este privită, de obicei, ca anulând chiar natura contractul.

Ne mai rămâne să căutăm „normele” în virtuţile umane: aşa cum *omul* are atâţia dinţi, unde „atâţia” cu siguranţă nu stă pentru numărul mediu de dinţi al oamenilor, ci este numărul de dinţi al speciei, aşa poate că specia *om*, privită nu doar biologic, ci din

punctul de vedere al activităţii de gândire şi de alegere cu privire la diferite domenii ale vieţii – puteri, facultăţi şi folosirea lucrurilor necesare – „are” cutare şi cutare virtuţi; iar acel „om” care deţine mulţimea completă de virtuţi este „norma”, tot aşa cum „omul” cu, de exemplu, o mulţime completă de dinţi este norma. Dar în *acest* sens „norma” a încetat să mai fie *grosso modo* echivalentă cu „legea”. În *acest* sens noţiunea de „normă” ne duce mai aproape de o concepţie aristotelică a eticii decât de una legalistă. Asta nu dăunează cu nimic, cred eu. Dar dacă o persoană ar investiga în această direcţie pentru a da „normei” un sens, atunci ar trebui să recunoască ce s-a întâmplat cu termenul „normă”, care, conform intenţiei acestei persoane trebuia să însemne „lege – fără implicarea lui Dumnezeu”: ea a încetat complet să mai însemne „lege”; şi *astfel*, dacă poate, acea persoană ar face cel mai bine să treacă la index expresiile „obligaţie morală”, „trebuie moral” şi „datorie”.

Dar, până una alta, nu este oare clar că există mai multe concepte care cer să fie cercetate doar ca parte a filosofiei psihologiei şi – aşa cum aş recomanda eu – prin *ştergerea totală a eticii* din minţile noastre? Anume, am putea începe cu „acţiune”, „intenţie”, „plăcere”, „dorinţă” (*wanting*). După ce vom începe cu acestea vor mai apărea probabil şi altele. În cele din urmă e posibil să ajungem la luarea în considerare a conceptului de virtute (*virtue*), cu care presupunem că am putea începe un anume fel de studiu al eticii.

Voi încheia descriind avantajele folosirii cuvântului „trebuie” într-o manieră neemfatică şi nu într-un sens „moral” special, ale renunţării la termenul „greşit” în sens „moral” şi ale folosirii unor astfel de noţiuni precum „nedrept”.

E posibil să distingem, dacă ni se permite să procedăm doar prin oferirea de exemple, între ceea ce este nedrept în mod intrinsec şi ceea ce este nedrept date fiind circumstanţele. Cu siguranţă, a pedepsi în sens juridic un om pentru ceva ce se vede cu claritate că n-a făcut este intrinsec nedrept. Un asemenea lucru ar putea fi desigur făcut şi adesea a fost făcut în diferite feluri: prin mituirea unor martori mincinoşi, prin impunerea unei legi potrivit căreia ceva e „socotit” a avea loc deşi se recunoaşte că nu a avut în realitate loc, ca şi prin insolenţa nemascată a judecătorilor şi a oamenilor aflaţi la putere atunci când spun, mai mult sau mai puţin deschis: „La naiba cu faptul că nu ai făcut-o; vrem să te condamnăm oricum pentru asta”. Ceea ce este nedrept - date fiind, de

exemplu, circumstanţele normale - este să deposedezi oamenii, în lipsa unor proceduri legale, de proprietăţile ce le aparţin, să nu-ţi plăteşti datoriile, să nu respecţi contractele şi o sumedenie de alte lucruri de acest gen. Acum, e clar că circumstanţele influenţează decisiv caracterului drept sau nedrept al unor proceduri cum sunt acestea; şi aceste circumstanţe pot include *uneori* consecinţele aşteptate; de exemplu, pretenţia unui om la proprietatea asupra a ceva poate deveni nulă atunci când sechestrarea şi folosirea acesteia pot evita un dezastru evident: e.g. am putea folosi o maşină a acelui om pentru a produce o explozie, în care ea ar fi distrusă, dar prin care am devia o viitură sau am produce un spaţiu gol dincolo de care incendiul nu s-ar putea extinde. Însă asta nu înseamnă, desigur, că ceea ce este în mod obişnuit un act de nedreptate, dar nu unul intrinsec nedrept, ar putea fi făcut întotdeauna drept printr-un calcul potrivit al unor consecinţe mai bune; departe de mine gândul acesta; dar problemele care ar apărea în încercarea de a trasa o graniţă aici (sau un domeniu de graniţă) sunt, în mod evident, complicate. Şi cu toate că s-ar putea face mai multe remarci generale în legătură cu aceasta şi ar putea fi trasate anumite limite, decizia în cazurile particulare va fi luată de cele mai multe ori κατά τον όρθον λόγον – „în conformitate cu ceea ce este potrivit (*reasonable*)[303] – e.g. faptul că o *anumită* întârziere a plăţii unei *anumite* datorii către o persoană în *aceste* circumstanţe, din partea unei persoane aflate în *aceste* circumstanţe, ar fi sau nu nedreaptă va fi decis, de fapt, numai „în conformitate cu ceea ce este potrivit”; şi pentru a stabili aceasta nu poate exista *în principiu* nici un canon, în afara câtorva exemple. Aceasta înseamnă că, în timp ce din cauza unei mari lacune a filosofiei nu putem oferi o explicaţie generală a conceptului de virtute şi a celui de dreptate, ci trebuie să procedăm, folosind conceptele, doar prin oferirea de exemple, există totuşi o zonă în care nu din cauza vreunei lacune, ci în principiu, nu există explicaţii decât prin oferirea de exemple; şi această zonă e aceea în care canonul e „ceea ce este potrivit” (*what is reasonable*); care *nu* e desigur un canon.

Atât am vrut să spun despre ceea ce este drept în anumite circumstanţe şi nedrept în altele, precum şi despre modul în care consecinţele aşteptate pot juca un rol în determinarea a ceea ce este drept. Întorcându-mă la exemplul meu cu ceea ce e intrinsec nedrept: dacă o procedură *este* una de pedepsire judiciară a unui om pentru ceva ce se ştie clar că nu a făcut, atunci nu poate exista nici un fel de dispută în legătură cu descrierea

[303] Variantă: conform unei judecăţi juste. (N. trad.)

acesteia ca fiind nedreaptă. Nici o circumstanţă şi nici o consecinţă aşteptată care *nu* modifică descrierea procedurii ca una de pedepsire judiciară a unui om pentru ceea ce se ştie că nu a făcut, nu pot modifica descrierea ei ca nedreaptă. Cineva care ar încerca să conteste aceasta nu ar pretinde decât că nu ştie ce înseamnă „nedrept”, căci acesta e un caz paradigmatic de nedreptate.

Iar aici vedem superioritatea termenului „nedrept” (*unjust*) asupra termenilor „moralmente corect” (*morally right*) şi „moralmente greşit” (*morally wrong*). Căci în contextul filosofiei morale engleze de la Sidgwick încoace pare legitim să discutăm dacă nu cumva ar *putea fi* „moralmente corect” să adoptăm acea procedură în anumite circumstanţe; dar nu se poate argumenta că procedura ar fi dreaptă în vreo circumstanţă anume.

Eu nu sunt capabilă să fac filosofia presupusă aici – şi cred că nimeni, în situaţia actuală a filosofiei engleze, nu *poate* face filosofia presupusă aici – dar este clar că un om bun este un om drept; iar un om drept este un om care refuză în mod obişnuit să comită sau să participe la orice acţiuni nedrepte, indiferent de consecinţele care rezultă sau de avantajele ce pot fi obţinute, pentru el sau pentru altcineva. Poate că toată lumea va fi de acord cu asta. Dar, se va spune, ceea ce *este* nedrept e determinat uneori de consecinţele aşteptate; şi asta e adevărat. Însă există cazuri în care aşa ceva nu e adevărat; acum, dacă cineva va spune „Sunt de acord, dar avem nevoie aici de numeroase explicaţii”, atunci el va avea dreptate; chiar mai mult, situaţia este în prezent de aşa natură încât noi nu putem oferi aceste explicaţii, căci ne lipseşte echipamentul filosofic. Dar dacă cineva crede efectiv, *dinainte*[304], că e o întrebare deschisă dacă o acţiune cum e aceea de pedepsire judiciară a unui nevinovat este realmente cazul să fie scoasă din discuţie – eu nu vreau să intru în dispută cu el, căci probează a avea o minte coruptă.

---

[304] Dacă el crede asta în această situaţie concretă, atunci e cu siguranţă doar o fiinţă umană supusă ispitei ca oricare alta (*normally tempted*). În discuţiile ce au urmat prezentării acestei lucrări a fost propus următorul caz, cum era poate de aşteptat: unui guvern i se cere să judece, să condamne şi să execute un om nevinovat sub ameninţarea unui “război cu bomba cu hidrogen”. Mi s-ar părea ciudat să sper că am putea evita astfel un război, ameninţaţi fiind de oameni în stare să facă o asemenea solicitare. Dar lucrul cel mai important cu privire la maniera în care asemenea cazuri sunt inventate pe parcursul discuţiilor este asumpţia că avem doar două cursuri ale acţiunii disponibile: în cazul de faţă, îndeplinirea solicitării şi sfidarea deschisă. Nimeni nu poate spune dinainte despre o astfel de situaţie care vor fi posibilităţile – de exemplu, că nu există posibilitatea de a tărăgăna procesul simulând intenţia de a îndeplini solicitarea şi organizând cu mult talent, în acelaşi timp, o “evadare” a victimei.

În astfel de cazuri, filosofii noştri ai moralei încearcă să ne impună o dilemă. „Dacă avem un caz în care termenul <nedrept> se aplică doar în virtutea unei descrieri factuale, nu ne-am putea oare întreba dacă nu ar fi cumva conceptibil că uneori trebuie să facem o nedreptate? Dacă <ceea ce este nedrept> e determinat întrebându-ne dacă e *corect* să facem cutare lucru în cutare circumstanţe, atunci întrebarea dacă e <corect> să comitem o nedreptate nu se mai poate pune, şi aceasta pentru că <greşit> a fost pur şi simplu inclus în definiţia nedreptăţii. Dar dacă avem un caz în care descrierea <nedrept> se aplică doar în virtutea faptelor, fără presupunerea lui <greşit>, atunci se poate ridica întrebarea dacă nu cumva are sens să spunem că <trebuie> să comitem o nedreptate, dacă nu cumva e <corect> să facem aşa ceva. Desigur, <trebuie> şi <corect> sunt cuvinte folosite aici în accepţiunile lor *morale*. Astfel, fie trebuie să decizi ceea ce este <moralmente corect> în lumina unor *alte* <principii>, fie faci un principiu despre *acesta* şi decizi că o nedreptate nu este niciodată <corectă>. Dar chiar dacă alegi a doua opţiune, vei trece dincolo de fapte; iei decizia că nu vei comite nedreptăţi sau că e greşit să le comiţi. Dar în oricare dintre cazuri, *dacă* termenul <nedrept> este determinat doar de fapte, atunci nu termenul <nedrept> va determina faptul că termenul <greşit> se aplică, ci decizia că nedreptatea este *greşită* împreună cu diagnosticul descrierii „factuale” care implică nedreptatea. Dar omul care ia decizia absolută că nedreptatea este <greşită> nu are nici un temei de a critica pe cineva care *nu* ia această decizie pentru că ar judeca fals.”

În acest argument, „greşit” este explicat, bineînţeles, ca însemnând „moralmente greşit” şi toată atmosfera termenului este păstrată, în timp ce substanţa lui e garantat nulă. Să ne amintim acum că „moralmente greşit” este termenul ce moşteneşte noţiunea de „ilicit” sau „ceva cu privire la care există obligaţia de a *nu*-l face”, care ţine de teoria etică a legii divine. Aici el chiar adăugă ceva descripţiei “nedrept” pentru a spune că există o obligaţie de a nu face acel lucru; căci ceea ce obligă este legea divină – la fel cum regulile obligă într-un joc. Aşadar, dacă legea divină ne obligă să nu comitem nedreptăţi interzicând nedreptatea, ea adaugă efectiv ceva descripţiei “nedrept” pentru a spune că există o obligaţie de a nu face acel lucru. Şi din cauză că „moralmente greşit” este moştenitorul acestui concept, însă un moştenitor despărţit de familia de concepte în care a crescut, „moralmente greşit” trece dincolo de simpla descripţie factuală „nedrept” şi, *în acelaşi timp*, pare să nu aibă nici un conţinut discernabil, cu excepţia unei anumite

forţe de convingere, pe care o voi numi pur psihologică. Iar forţa termenului este atât de mare încât filosofii chiar presupun că noţiunea de lege divină poate fi abandonată, fiind indiferent dacă o susţinem sau nu – *deoarece* ei cred că un „principiu practic" care spune „*Trebuie* (i.e. sunt obligat moral) să ascult legile divine" este cerut omului care crede în legile divine. Dar în realitate *această* noţiune de obligaţie este una care operează doar în context legal. Şi aş fi înclinată să-i felicit pe filosofii de azi ai moralei pentru faptul că au deposedat pe „trebuie moral" de aparentul său conţinut înşelător, dacă aceştia nu ar manifesta dorinţa detestabilă de a păstra atmosfera termenului.

Ar fi posibil, dacă suntem hotărâţi, să renunţăm la termenul „trebuie moral" şi să ne întoarcem pur şi simplu la obişnuitul „trebuie" care, e cazul să o spunem, este un termen atât de frecvent în limbajul uman încât e greu să ne imaginăm cum ne-am descurca fără el. Dar dacă ne întoarcem la el, oare nu ne-am putea întreba pe bună dreptate dacă nu cumva am avea vreodată nevoie să comitem o nedreptate sau dacă nu cumva nedreptatea ar fi cel mai bun lucru pe care l-am putea face? Bineînţeles că putem, iar răspunsurile vor fi variate. Cineva – un filosof – ar putea spune că, de vreme ce dreptatea este o virtute iar nedreptatea un viciu, iar virtuţile şi viciile se formează prin înfăptuirea acţiunilor în care ele sunt instanţiate, atunci un act de nedreptate va tinde să facă rău pe om; şi că, în esenţă, împlinirea (*flourishing*) unui om *ca* om constă în a fi bun (e.g. în virtuţi). Dar, pentru orice X la care se aplică astfel de termeni, X are nevoie de ceea îl face să se împlinească, prin urmare un om are nevoie de, sau trebuie să înfăptuiască, numai acţiuni virtuoase. Şi chiar dacă, aşa cum trebuie să admitem că se poate întâmpla, el se împlineşte mai puţin, sau chiar deloc, în aspectele lui neesenţiale, prin evitarea nedreptăţii, viaţa sa este distrusă în aspectele ei esenţiale dacă el nu evită nedreptatea - aşadar, el are totuşi nevoie să înfăptuiască numai acţiuni drepte. Aşa vorbesc, în mare, Platon şi Aristotel. Dar putem observa că există aici, din punct de vedere filosofic, o imensă lacună, care nu poate fi eliminată în prezent, cel puţin nu de către noi, dar care trebuie să fie eliminată printr-o explicare a naturii umane, a acţiunii umane, a tipului de caracteristică pe care îl reprezintă virtutea şi, mai presus de toate, a „împlinirii" umane. Acest din urmă concept pare să fie cel mai îndoielnic. Căci este puţin cam mult să înghiţim ideea că un om afectat de durere, de foame, de sărăcie şi de lipsa prietenilor se împlineşte, aşa cum admitea Aristotel. În continuare, cineva ar putea spune că pentru a te

împlini ai nevoie cel puţin să supravieţuieşti. Altcineva, neimpresionat de toate acestea, va spune atunci când se va afla într-o situaţie dificilă: „Avem nevoie de cutare şi cutare lucruri şi nu le vom putea obţine decât făcând asta (care e nedrept) - deci, trebuie să facem asta.” Altcineva, care nu poate urmări raţionamentele prea elaborate ale filosofilor, spune pur şi simplu „Ştiu că în orice situaţie e un lucru reprobabil să spunem că ar fi mai bine să comitem această acţiune nedreaptă”. Cel care crede în legea divină va spune, probabil, „Este interzis şi, indiferent cum ar părea, nu poate fi în beneficiul nimănui să comiţi o nedreptate”; el poate gândi, la fel ca filosofii greci, în termeni de împlinire. Dacă este stoic, e posibil să aibă o noţiune cu totul deformată cu privire la ce înseamnă această înflorire. Dacă este evreu sau creştin, nu e nevoie să aibă o noţiune foarte distinctă: îl lasă pe Dumnezeu să determine modul în care abţinerea de la comiterea nedreptăţilor îi va aduce beneficii, el spunând doar: „Nu poate să-mi aducă nimic bun încălcarea legii lui”. (El speră de asemenea la o recompensă importantă în viaţa nouă ce va să vină, de exemplu, după sosirea lui Mesia; dar în viaţa de acum el se bazează pe promisiuni speciale.)

Îi rămâne filosofiei morale moderne – filosofiei morale a tuturor eticienilor englezi celebri de la Sidgwick încoace – să construiască sisteme conform cărora cel care spune „Avem nevoie de asta şi de asta şi le putem obţine doar în acest mod” *poate* fi un caracter virtuos: aceasta înseamnă a spune că rămâne deschis dezbaterii subiectul dacă o procedură cum e pedepsirea judiciară a unui nevinovat nu ar putea fi cumva, în anumite circumstanţe, cea „corectă”; şi chiar dacă filosofii moralei din Oxfordul de azi i-ar acorda cuiva *permisiunea* de „a-şi face un principiu” din a nu face astfel de lucruri, ei predau o filosofie potrivit căreia consecinţele particulare ale unei astfel de acţiuni *pot* fi luate în considerare „din punct de vedere moral” de către cineva care dezbate ce anume să facă; iar dacă aceste consecinţe ar fi în acord cu scopurile sale, construirea unui principiu moral sub care „s-ar descurca” să aducă acea acţiune (ca să folosesc expresia d-lui Nowell-Smith[305]) ar reprezenta un pas înainte în educaţia sa morală; sau ar putea fi o nouă „decizie de principiu”, înfăptuirea căreia ar constitui un progres în formarea gândirii sale morale (pentru a adopta concepţia d-lui Hare), decizie de principiu care ar spune: în

[305] P. H. Nowell-Smith, *Ethics* (Harmondsworth, 1954), 308.

circumstanţele cutare şi cutare trebuie să obţinem condamnarea judiciară a nevinovatului. Dar tocmai aceasta este nemulţumirea mea.

Traducere de Camil Golub

Domeniul şi limitele argumentării morale

Jonathan Glover

> « Există în lume mai multe scale diferite de valori, dacă nu chiar foarte multe: există o scală pentru evenimente ce ne sunt foarte la îndemână şi o scală pentru evenimente îndepărtate de noi; există o scală pentru vechile societăţi şi o scală pentru cele noi; o scală pentru întâmplările fericite şi o scală pentru cele nefericite. Evident, diviziunile acestor scale nu coincid; ele ne orbesc, rănindu-ne privirile, şi făcându-ne să nu mai simţim durerea ce însoţeşte abandonarea tuturor scalelor ce ne sunt străine, simplă nebunie şi iluzie, şi să judecăm îngâmfaţi întreaga lume după propria noastră scală ».
>
> Alexander Soljeniţân

1. Preliminarii

Nu există nici un fel de acord general cu privire la modul în care ar trebui folosit cuvântul 'moralitate'. Unii oameni se gândesc la moralitate că la o mulţime de reguli stabilite de Dumnezeu. Alţii o consideră o mulţime de reguli socialmente impuse având ca funcţie diminuarea stărilor conflictuale din societate. Alţii spun că moralitatea este o mulţime de principii referitoare la modul în care trebuie să trăim şi care se aplică tuturor în mod imparţial sau care pot fi apărate apelând la interesele oamenilor în genere. Aceste dezacorduri reprezintă o problemă pentru oricine încearcă să spună ce sunt convingerile morale (*moral beliefs*), dar ele nu vor fi discutate aici.

Problema ce anume înseamnă să spui că o persoana 'trebuie' să facă ceva este, de asemenea, una pe care nu o vom ridica aici. O mare parte a filosofiei morale recente e consacrată acestei probleme dificile care nu are încă o soluţie general acceptată. Dar eu voi presupune că noi toţi, la un *anumit* nivel, înţelegem ce înseamnă că cineva trebuie să facă ceva. Poate că aceasta este tot ceea ce ne cere să acceptăm dinainte argumentul

---

J. Glover, *Causing Death and Saving Lives*, New York: Penguin Books, 1977, cap. 2.

desfăşurat în această carte, pe lângă eliminarea unei utilizări cu totul înguste a cuvântului ‘moral’. Dintr-un asemenea punct de vedere îngust, moralitatea e separată de ceea ce trebuie să facem. Un soldat poate spune că porunca « să nu ucizi » este parte a moralităţii sale, dar că în acelaşi timp considerentele de ordin moral trebuie subordonate celor practice, cum ar fi nevoia de a-ţi apăra ţara. Dar, aşa cum va fi folosit aici cuvântul ‘moralitate’, dacă soldatul nostru consideră că patriotismul *trebuie* să aibă prioritate în raport cu a nu ucide, atunci nu e adevărat că moralitatea sa interzice orice fel de ucidere.

2. Dezacorduri morale

Dacă un pacifist şi un non-pacifist se află în dispută cu privire la moralitatea războiului, se poate întâmpla ca neînţelegerea lor să fie una esenţialmente factuală. Pacifistul poate spune că războaiele cauzează întotdeauna mai multă mizerie decât previn, astfel încât nici un război nu este vreodată justificat. Non-pacifistul poate fi de acord că nici un război nu este justificat în condiţiile în care toate războaiele au cauzat mai multă mizerie decât au prevenit, dar el poate nega că acest lucru este adevărat. În acest caz pot fi citate dovezi factuale, chiar dacă neconcluzive, pentru a susţine fie un punct de vedere, fie pe celălalt.

Dar uneori diferenţele morale pot supravieţui răspunsurilor date la toate întrebările factuale relevante. Un pacifist şi un non-pacifist pot cădea de acord asupra faptului că e foarte probabil ca un anumit război să fi cauzat mai puţină mizerie decât a prevenit, dar să fie totuşi în continuare în dezacord asupra moralităţii acestuia. Pacifistul ar putea spune că diminuarea mizeriei nu justifică luarea vieţilor umane în mod deliberat. Dacă este întrebat de ce crede aceasta, el poate răspunde că sacralitatea vieţii este convingerea sa fundamentală (*ultimate belief*), care nu mai are nevoie de nici o altă justificare. El poate apoi să-l preseze pe non-pacifist să-i spună de ce acordă el o atât de mare importanţă diminuării mizeriei, iar non-pacifistul poate să răspundă în mod similar zicând că indezirabilitatea suferinţei este una din convingerile sale fundamentale.

Atunci când doi oameni au convingeri diferite la un nivel fundamental s-ar putea ca nici o argumentare suplimentară să nu mai fie posibilă între ei. Îmi pot apăra punctul

de vedere că evitarea războiului este bună pentru că o privesc doar ca pe un bine instrumental: ea este bună în calitate de mijloc pentru obţinerea unor lucruri pe care le consider intrinsec bune, cum ar fi evitarea suferinţei. Dar eu nu-mi pot apăra punctul de vedere că evitarea suferinţei e bună. Şi aceasta pentru că o consider bună în sine mai degrabă decât bună pentru că ar conduce la altceva ce ar putea fi invocat în apărarea ei.

Dar e posibil ca, în disputa dintre pacifist şi non-pacifist, să nu se fi ajuns încă la nivelul principiilor ultime. Pacifistul poate susţine că uciderea e întotdeauna incorectă întrucât Dumnezeu a interzis-o. Am putea, atunci, dacă omitem întrebările de tipul de unde ştie el că Dumnezeu există sau ce a interzis, să-l întrebăm de ce crede că trebuie să ne supunem lui Dumnezeu. Poate că în acest moment vom constata că nu mai există nici o justificare suplimentară şi vom realiza că am ajuns în sfârşit la o convingere ultimă: în cazul acesta e vorba de convingerea că e intrinsec bine să te supui lui Dumnezeu.

În mod similar, non-pacifistul ne poate furniza temeiurile pentru care el crede că trebuie să diminuăm suferinţa cât mai mult posibil. El poate spune că oamenii doresc întotdeauna să evite suferinţa. Am putea atunci să-l întrebăm, dacă renunţăm la întrebările referitoare la martiri sau masochişti, de ce ar trebui noi să satisfacem dorinţele împărtăşite în mod universal. Dacă nu ne poate da nici un temei suplimentar, atunci am descoperit ceva ce el consideră a fi intrinsec bun.

Putem adesea oferi un lanţ de raţionamente atunci când suntem provocaţi să apărăm o convingere morală referitoare la ceea ce trebuie să facem. Orice astfel de lanţ de argumente pare fie să implice un regres la infinit fie, dacă nu, să se sfârşească într-o convingere morală ultimă. O astfel de convingere (*belief*) este ultimă prin aceea că ceea ce ne spune ea să facem nu e prescris în calitate de instrument în vederea obţinerii unui bun ulterior. Aceste convingeri ultime sunt asemănătoare axiomelor unui sistem de geometrie: celelalte convingeri ale unui sistem moral sunt derivabile din axiome, dar axiomele însele nu pot fi ‘demonstrate’.

Mulţi dintre cei care acceptă afirmaţia lui John Stuart Mill conform căreia « problemele privind scopurile ultime nu pot fi supuse unei demonstraţii directe» consideră că aceasta este suficientă pentru a stabili zădărnicia argumentării în chestiuni de morală. Din moment ce nimic nu poate conta ca ‘demonstraţie’ a faptului că o mulţime de valori este ‘adevărată’, ar putea părea că este tot atât de lipsit de sens să argumentezi

în chestiuni morale pe cât este să încerci să convingi pe cineva prin argument să prefere o anumită culoare alteia.

Dar aceasta înseamnă deja a adopta un punct de vedere mult prea pesimist. Chiar lăsând la o parte măsura în care argumentele despre fapte pot fi relevante pentru întrebările privitoare la ce trebuie să facem, există diverse metode de argumentare cu privire la convingerile morale care dau totuşi rezultate.

O metoda de a argumenta împotriva unei convingeri morale constă în a arata că aceasta se bazează pe concepte neclare sau incoerente. O persoană care crede că actele homosexuale sunt rele întrucât sunt nenaturale e vulnerabilă la acest tip de argument. Dacă e presată să definească ce anume înţelege prin ‘nenatural’, îi va fi greu să găsească o definiţie care include actele homosexuale fără să includă şi cântatul la operă.

O altă metodă de argumentare morală raţională se referă la evidenţierea inadecvărilor logice. Aceasta poate lua forma devoalării faptului că ceea ce se consideră a fi bune temeiuri pentru a susţine o anumită opinie nu sunt, în realitate, astfel. (Se spune adesea că suferinţa fiinţelor umane contează mai mult decât cea a animalelor pentru că noi suntem dotaţi cu raţionalitate de un tip sau de un grad care animalelor le lipseşte. Dar reflecţia asupra copiilor debili mintal ne poate face să punem sub semnul întrebării acest lucru ca temei al convingerii noastre că *suferinţa* animalelor este mai puţin importantă). Sau ea poate lua forma evidenţierii inconsistenţelor din principiile cuiva. Dacă tu dezaprobi orice fel de avort, îţi pot cere să oferi un temei. Dacă îmi răspunzi că a lua viaţa cuiva e întotdeauna greşit, te voi întreba dacă eşti un pacifist absolut. Dacă susţii anumite concepţii non-pacifiste asupra războiului, trebuie fie să-ţi abandonezi, fie să-ţi modifici principiul conform căruia a lua viaţa cuiva e întotdeauna greşit sau, dacă nu, să-ţi schimbi părerea despre pacifism. Acest exemplu (foarte sumar) ne arată cum este posibil să exerciţi o presiune legitimă asupra convingerilor morale ale cuiva care e suficient de raţional pentru a fi incomodat de inconsistenţă.

Dar argumentarea morală are un obiectiv mai larg decât acela de a înfăţişa inconsistenţele prezente în principiile formulate de cineva. Ea ia adesea forma unui argument prin care arătăm cuiva că propriile sale convingeri au consecinţe neobservate pe care el le-ar găsi inacceptabile. Unele principii generale utilizate în sprijinul avortului oferă o justificare la fel de bună pentru infanticid. Cineva care susţine un astfel de

principiu, dar nu poate accepta corectitudinea (morală a) infanticidului ce rezultă de aici, e prins într-o inconsistenţă. Principiul general trebuie abandonat sau modificat sau, dacă nu, insuportabila consecinţă trebuie acceptată. Patternul acestei linii de argumentare este asemănător celui folosit pentru a lega avortul de pacifism în cazul anterior. Diferenţa constă în faptul că, în acel caz, inconsistenţa era între două convingeri deja formulate şi acceptate, în timp ce aici inconsistenţa este între un principiu acceptat şi un răspuns moral la o întrebare care nu fusese luată în considerare anterior.

Convingerile morale pot fi slăbite prin răspunsurile noastre la consecinţele lor. Dar răspunsurile noastre sunt ele însele pasibile de modificări, fie prin experienţă, fie prin dezvoltarea imaginaţiei. Cineva care acceptă cu nepăsare ideea că principiile sale patriotice îl angajează să susţină anumite războaie, va putea recunoaşte că această consecinţă ar fi mai puţin acceptabilă el dacă ar fi avut vreodată în mod direct experienţa războiului în calitate de soldat. E un loc comun faptul că noi suntem adesea în stare să acceptăm corectitudinea unor acţiuni sau politici numai din cauza lipsei de imaginaţie, dar experienţa directă a consecinţelor lor ne schimbă adesea în mare măsură răspunsurile. Uneori e posibil să nu avem nevoie de această experienţă. Poate fi suficient să ne punem la lucru imaginaţia şi adesea filmele sau romanele ne pot ajuta să răspundem într-un mod mai adecvat sau mai imaginativ. Cineva care crede că lagărele de muncă ale lui Stalin erau o consecinţă inacceptabilă a unei politici legitime din punct de vedere moral, se poate să nu fi avut el însuşi experienţa unui astfel de lagăr, dar romanele lui Soljeniţân pot să-i modifice părerea cu privire la ceea ce este acceptabil.

3. Interdependenţa dintre răspunsuri şi convingerile generale

Din perspectiva conturată până aici, principiile morale sunt 'testate' prin răspunsurile noastre la problema dacă sunt acceptabile sau inacceptabile consecinţele acestor principii. S-ar putea părea că, într-o asemenea abordare, convingerile noastre morale au o influenţă foarte restrânsă şi există mai mult ca simple rezumate ale răspunsurilor noastre particulare. Dar convingerile noastre generale nu trebuie să fie derivate numai din răspunsurile noastre: ele pot de asemenea funcţiona pentru a modifica şi evalua aceste răspunsuri. În lumina unei moralităţi generale, e posibil să privim un

răspuns specific drept inadecvat, exagerat sau rău plasat. Dacă aud de un experiment dureros făcut pe un animal, pot avea sentimentul că toate vivisecţiile sunt inacceptabile. Dar reflecţia asupra acestei chestiuni din perspectiva moralităţii mele în ansamblu mă poate face să privesc acest răspuns ca excesiv sau pripit. S-ar putea să-mi fie greu să mă opun experimentelor medicale pe animale atunci când îmi aduc aminte de răspunsurile mele la suferinţele umane cauzate de boli.

Interdependenţa dintre răspunsurile noastre şi convingerile noastre morale generale este într-o anumită măsură similară aceleia dintre observaţii şi teorie în ştiinţă. O teorie ştiinţifică poate fi modificată sau respinsă printr-o falsificare experimentală a unei predicţii derivate din ea. Dar atunci când o teorie este bine stabilită, există o mare rezistenţă la a accepta că ea a fost falsificată şi o tendinţă de a elimina ca necredibilă presupusa observaţie falsificatoare. Nu există reguli generale explicit formulate ale metodei ştiinţifice care să ne spună câtă greutate să dăm unei teorii şi câtă greutate unei observaţii aparent incompatibile cu aceasta. În cazurile extreme, cel ce e raţional este cât se poate de clar. Atunci când o teorie are un suport empiric stabil infirmarea uneia dintre principalele ei predicţii venită din partea câtorva reputaţi experimentalişti o va submina în mod normal. Pe de altă parte, teoriile stabilite foarte ferm nu sunt respinse din cauza eşecurilor zilnice de a le confirma predicţiile ce se înregistrează în laboratoarele şcolare.

Tot aşa cum în ştiinţă nu există reguli generale care să ne spună cu exactitate când o anumită teorie, mai degrabă decât o afirmaţie despre o aparentă observaţie falsificatoare, e mai probabil să fie corectă, nici în gândirea morală nu există reguli care să adjudece între convingerile generale şi răspunsurile la anumite cazuri specifice. Dar tot aşa cum raţionalitatea în ştiinţă presupune încercarea de a armoniza teoriile şi observaţiile, raţionalitatea în etică presupune încercarea de a formula o mulţime coerentă de convingeri care să dea dreptate cât mai multor răspunsuri posibile.

O ştiinţă care e vie într-o anumită perioadă istorică poate muri în alta. Această ‘moarte’ constă în abandonarea interdependenţei dintre teorie şi observaţie. Teoria este tratată ca o dogmă; nu se mai pune nici o întrebare nouă; nu se mai efectuează nici un test experimental. Moralităţile sunt uneori moarte într-un mod similar. Considerate ca o dogmă şi lăsate necriticate, ele nu mai sunt modificate de experienţă şi imaginaţie în

direcţia unei sporite subtilităţi sau sofisticări. Cum o moralitate moartă ajunge să fie privită că rigidă şi rudimentară, există o tentaţie naturală de a nu o mai privi ca moralitate în sensul discutat aici. Cuvântul 'moralitate' ajunge să nu mai fie folosit pentru a exprima o mulţime de convingeri referitoare la ceea ce trebuie să facem. Din contră, el e folosit pentru a denota o mulţime de reguli care pot fi deseori, şi pe bună dreptate, ignorate, precum sunt regulile etichetei. Moralităţile moarte încurajează oamenii să gândească într-un mod care le permite să spună lucruri de tipul: « Ştiu că e greşit din punct de vedere moral, dar considerentele de ordin moral trebuie să treacă pe locul doi, după cele practice ».

O concepţie care nu se bazează în acest fel pe moralităţi moarte respinge pretenţiile de acest fel şi astfel exclude un important mecanism de apărare. Pentru că atunci când cineva, punând în opoziţie considerentele morale cu cele practice, dă prioritate celor din urmă, el se apără în două feluri. El îşi apără conduita în faţă criticii că aceasta ar fi imorală pretinzând că această conduită iese în afara domeniului sau jurisdicţiei moralităţii. În acelaşi timp, el îşi protejează moralitatea în faţa modificărilor pe care le-ar putea aduce experienţa sa. El admite că moralitatea sa este nepractică, insinuând că stă în natura moralităţii să fie astfel. Soldatul care crede că a ucide e întotdeauna moralmente greşit deşi e adesea corect în practică, are o 'moralitate' şi un mod de viaţă ce sunt separate în mod considerabil una de alta.

Aşa cum unul dintre genurile de integritate ştiinţifică constă în supunerea teoriilor unei testări minuţioase, tot astfel unul dintre genurile de integritate morală constă în refuzul de a separa moralitatea unui individ de comportamentul şi experienţa sa. Există cel puţin două genuri de rea credinţă care pot apărea aici. Prima, deja menţionată, constă în a susţine convingeri « morale » în conformitate cu care nu credem că trebuie acţionat şi ale căror consecinţe, prin urmare, nu fac prea des obiectul experienţelor noastre. A doua constă într-o deliberată filtrare sau deformare a experienţei, astfel încât să nu apară răspunsuri care sunt incompatibile cu opiniile general acceptate. Un oponent al eutanasiei voluntare care refuză să viziteze un salon de geriatrie de teamă să nu-i fie distruse convingerile va manifesta acest gen de rea credinţă, ca şi un susţinător al eutanasiei voluntare care refuză să se gândească la acest fapt sau să-l întâlnească pe doctorul căruia i s-a cerut să provoace moartea.

Uneori este bine să eviţi contactul cu oamenii care au fost afectaţi de acţiunile tale, atunci când aceasta poate da naştere la o părtinire în favoarea intereselor lor în raport cu interesele celorlalţi oameni. (Acest factor pare să-l fi influenţat pe Roy Jenkins, ministru de interne în 1974, atunci când a trebuit să decidă dacă e cazul să cedeze în faţa grevei foamei iniţiată de surorile Price, membre I.R.A. condamnate pentru o infracţiune comisă cu violenţă, în sprijinul cererii lor de a fi transferate într-o închisoare din Irlanda de Nord. Dl. Jenkins a spus: « Nu le-am văzut eu însumi. Am luat în considerare această posibilitate, dar am respins-o cu fermitate. Nu am văzut suferinţa victimelor lor în spital. Nu cred că ar fi corect să văd greva lor a foamei în închisoare. Persoana care va trebui să ia decizia finală, sunt sigur, va trebui să mediteze puţin.” Acest lucru pare destul de legitim pentru cineva care trebuie să cântărească interesele surorilor Price şi interesele unor potenţiale victime viitoare ale unor acte de violenţă asemănătoare cu ale lor).

4. De ce să avem convingeri morale generale?

Se spune uneori că ne putem descurca şi fără convingeri morale generale, lăsându-ne pur şi simplu ghidaţi de răspunsurile noastre intuitive. (D.H. Lawrence a avut foarte multă influenţă în această direcţie.) Discuţia despre moralitate în termeni generali ar putea fi considerată ca reprezentând ceva desuet şi de mâna a doua. Din această perspectivă, intuiţiile privind modul în care trebuie să trăim apar pe măsură ce parcurgem experienţele unui anumit mod de viaţă, iar înfăptuirea unor generalizări apare ca o sarcină derivată, bună pentru cei ce iubesc taxonomia sau pentru cei ce au înclinaţii juridice.

Un argument în favoarea formulării unor convingeri morale generale este acela că e foarte probabil ca alternativa să presupună o inconsistenţă tacită. Pentru a lua din nou un exemplu simplu, este o caracteristică a răspunsurilor multor oameni aflaţi într-un context politic aceea că ei cred că mărirea taxelor este un lucru rău dar că ar trebui cheltuiţi mai mulţi bani pentru şcoli, spitale, drumuri, apărare şi pensii. Există cel puţin o inconsistenţă de suprafaţă în aceste răspunsuri. Doar gândind în termeni generali cu privire la priorităţi şi la felul în care le-am putea pune în aplicare vom elimina inconsistenţa sau vom arăta că ea e numai aparentă. (E uimitor cât de mulţi oameni îşi

chinuie viaţa pentru că nu gândesc clar şi coerent ceea ce consideră ei că e realmente valoros.)

Un alt argument apelează nu la consistenţă, ci la autonomie. Nu ajungem la viaţa adultă cu o minte complet lipsită de prejudecăţi în ceea ce priveşte moralitatea. Indiferent dacă acceptăm afirmaţiile lui Freud despre modul în care presiunea exercitată de relaţiile familiale şi de sexualitate modelează super-ego-ul, sau afirmaţiile lui Marx despre rolul crucial al sistemului economic în determinarea conştiinţei morale a societăţii, numai o persoană naivă ar putea nega influenţa presiunilor sociale şi individuale asupra răspunsurilor morale. Răspunsurile multor oameni sunt pur şi simplu rezultatul condiţionărilor din copilărie sau ale concepţiilor la modă în societatea lor. Primul pas către a nu mai fi manipulat şi către un punct de vedere mai autonom constă în a ne abţine de la anumite răspunsuri şi a reflecta.

Mai există argumentul conform căruia pot exista cazuri în care nu ne putem baza pe reacţiile intuitive pentru a ne ghida. Uneori suspectăm că răspunsurile noastre sunt distorsionate de interesul personal sau de o tulburare emoţională. Cineva care e întrebat de un doctor dacă trebuie să depună eforturi pentru a prelungi viaţa unei rude care are o boală ce-i provoacă mari dureri într-un spital de geriatrie nu poate avea încredere în răspunsurile sale. E greu de spus cât de mult sunt denaturate aceste răspunsuri de faptul că, în eventualitatea supravieţuirii, ruda va fi o povară sau de teama de a se simţi vinovat în cazul în care consimte ca tratamentul să înceteze. Atunci când decidem dacă e cazul să ne încredem sau nu într-un răspuns, e util să vedem dacă el se potriveşte sau nu cu convingerile generale pe care ni le-am format atunci când eram scutiţi de asemenea presiuni.

Uneori oamenii nu au un singur răspuns intuitiv clar după care să se conducă. Unii copii cu mari anormalităţi sunt lăsaţi să moară când vieţile lor ar fi putut fi salvate. Pentru cineva care acceptă că acest lucru e justificat va fi greu să-şi dea seama unde trebuie să tragă linia. Cât de gravă trebuie să fie o anormalitate pentru a decide că e mai bine ca un om să nu trăiască? Mulţi dintre noi nu au un răspuns intuitiv clar la această chestiune. Dacă am fi medici sau chirurgi care ar trebui să facem astfel de alegeri am fi adesea cât se poate de nesiguri dacă trebuie să facem aşa ceva. În astfel de cazuri, nu putem face altceva decât să recurgem la convingerile generale cu privire la felurile de

factori care trebuie luaţi în considerare. Astfel de convingeri nu ne vor furniza întotdeauna o direcţie clară. Dar pentru cineva care nu are nici răspunsuri intuitive, nici convingeri generale relevante, nu există nici un fel de fundament pentru decizie.

5. Grade ale ghidării

Există cel puţin două temeiuri pentru care convingerile morale generale pot fi un ghid inadecvat într-un caz particular. Se poate ca nu toate faptele să fie clare: nu putem şti cât de senilă va fi persoana în vârstă dacă trăieşte, sau în ce măsură bebeluşul anormal va ajunge să aibă relaţii cu ceilalţi oameni. Un alt temei este acela că există o variere atât de mare a cazurilor încât convingerile formulate în termeni foarte generali pot să nu furnizeze imediat o decizie pentru o situaţie complicată.

Cei care au îndoieli în privinţa valorii acestor convingeri generale cred adesea că asemenea convingeri morale trebuie să fie ori simpliste şi inflexibile, ori de o complexitate stânjenitoare similară legii impozitelor. Dar acestea nu sunt singurele alternative. Putem avea un sistem moral ale cărui contururi sunt schiţate, dar ale cărui aplicaţii detaliate sunt elaborate în avans doar atunci când acest lucru se cere des. (Un chirurg poate furniza în avans mai multe reflecţii detaliate despre avort sau eutanasie decât despre chestiunile ce privesc cenzura.) Cu cât un sistem moral ne oferă o ghidare mai detaliată, cu atât e probabil ca el să fie tot mai complex. Pe de altă parte, cu cât este el mai puţin elaborat în amănunt, cu atât e mai probabil ca el să implice consecinţe neobservate inacceptabile.

6. Este oare inutil să propunem convingeri morale?

Se spune uneori că nu are nici un rost să argumentăm în sprijinul unei mulţimi de convingeri morale. Se poate susţine că, în domeniul moralităţii, orice propunere formulată trebuie ori să reflecte un mod de viaţă care are deja o existenţă independentă, ori să nu fie nimic mai mult decât un vis frumos. Concepţia conform căreia propunerile

morale trebuie să fie ori de prisos, ori lipsite de orice putere pare să pună în evidenţă câteva faimoase remarci făcute de Hegel. El spunea:

> "Pentru a spune încă un cuvânt asupra învăţăturii despre cum trebuie să fie lumea, filosofia ajunge la aceasta în orice caz prea târziu. Ca gând al lumii, ea apare în timp abia după ce realitatea a terminat procesul ei de formare şi este gata săvârşită. Aceea ce ne învaţă conceptul, istoria o arată deopotrivă în mod necesar, că abia în maturitatea realităţii idealul apare în faţa realului şi el îşi contruieşte aceeaşi lume, sesizată în substanţa ei, în forma unui domeniu intelectual. Când filosofia îşi picteză cenuşiul ei pe cenuşiu, atunci o formă a vieţii a îmbătrânit, şi cu cenuşiu pe cenuşiu ea nu poate fi întinerită, ci numai cunoscută; bufniţa Minervei nu-şi începe zborul decât la căderea serii"[306].

Este fără îndoială adevărat că vederile morale ale omului sunt influenţate de perioada istorică şi de societatea în care trăieşte. Dar e posibil să dezvolţi noi convingeri care să nu fie o simplă reflectare a practicilor deja existente, eventual printr-o critică a opiniilor şi practicilor existente. Hegel era sceptic în legătură cu elaborarea unor asemenea convingeri noi. El spunea:

> « În ce priveşte individul, fiecare este desigur un fiu al timpului său ; aşa este şi filosofia, timpul său prins în gânduri. Este tot atât de nebunesc a-ţi închipui că o filosofie trece dincolo de lumea contemporană, ca şi a crede că un individ depăşeşte timpul său, că el sare dincolo de Rhodos. Dacă teoria sa depăşeşte de fapt aceste limite, dacă el îşi construieşte o lume aşa cum ea trebuie să fie, atunci această lume există desigur, dar numai în părerea sa – un element slab în care se poate imagina orice ».

Dar acest scepticism al lui Hegel pare să se bazeze pe îndoielnica asumpţie conform căreia noile idei despre cum ar trebui să fie lumea nu pot influenţa ceea ce se întâmplă în realitate. Şi chiar dacă ar fi adevărat că ideile morale noi sunt, în general, lipsite de influenţă, ar fi greu să negăm potenţialul lor în situaţiile în care există confuzie morală. Atunci când apar întrebări legate de ucidere, nu există vreo doctrină general acceptată referitoare la ceea ce trebuie să facem. Mai ales în această zonă pare inacceptabil de pesimist să presupui că gândirea sistematică este lipsită de orice putere

pentru a modela conduita. Această doctrină a slăbiciunii ideilor se bazează pe una din aceste două opinii. Prima ar fi aceea că, în probleme de moralitate, oamenii nu pot fi influenţaţi niciodată de convingerile celuilalt. Cealaltă este că atitudinile şi convingerile noastre morale nu determină niciodată ceea ce facem. Adevărul acestor afirmaţii este cel mai adesea asumat, nu argumentat.

7. Cazuri imaginare

Aşa cum am văzut, convingerile generale despre ceea ce trebuie făcut pot fi 'testate' văzând dacă găsim sau nu drept acceptabile consecinţele lor. Dar uneori această testare trebuie să se bazeze mai degrabă pe răspunsuri la cazuri ipotetice decât la unele reale. Aceste cazuri ipotetice sunt adesea necesare chiar pentru a determina care sunt convingerile cuiva. Doi oameni se pot opune amândoi pedepsei capitale şi pot amândoi fi de părere că pedeapsa capitală nu reduce rata criminalităţii. Dar temeiurile pentru care cei doi se opun pedepsei capitale pot diferi în mod fundamental. Unul poate crede că ea este de nepermis pentru că nu există nici o dovadă că ar preveni crimele în timp ce al doilea poate avea o concepţie (similară celei a unui pacifist absolut) conform căreia pedeapsa capitală ar fi greşită chiar dacă ar reduce substanţial rata criminalităţii. Singura modalitate de a scoate la iveală diferenţa, la un nivel mai adânc a convingerilor lor, este de a pune întrebarea ipotetică: « dar presupunând că ea îi descurajează pe criminalii potenţiali, ce ai crede atunci? »

Pentru mulţi oameni, un răspuns firesc la o întrebare de felul acesta ar fi să arate o anumită nelinişte. Dacă pedeapsa capitală nu e un mijloc de descurajare, ce rost mai are să discutăm o situaţie inexistentă în care ea descurajează oamenii? Dar acest răspuns e prea pripit. Noi suntem interesaţi de convingerile generale ale cuiva. Deoarece, aşa cum se întâmplă în cazul pedepsei capitale, oameni cu convingeri morale foarte diferite pot, într-o situaţie reală, să susţină aceeaşi politică, noi putem să îndepărtăm dezacordurile lor doar cerându-le să-şi imagineze o situaţie în bună măsură modificată. Iar rostul acestor cazuri imaginare nu este numai de a clarifica ce convingeri generale posedă cineva, ci şi

---

[306] G.W.F. Hegel, *Principiile filosofiei dreptului*, Editura Academiei, Bucureşti, 1969, p. 20 (trad. V. Bogdan şi C. Floru).

de a furniza teste ale acceptabilităţii lor. Un om care crede că pedeapsa capitală este greşită deoarece statul nu are niciodată dreptul să ia viaţa unui cetăţean, poate fi întrebat dacă ar mai susţine acest lucru în cazul în care zece victime potenţiale ale unor criminali ar fi salvate odată cu fiecare execuţie. Un astfel de caz funcţionează ca test al faptului dacă el chiar consideră acceptabile consecinţele convingerii sale.

Utilizarea în acest fel a cazurilor ipotetice nu reprezintă o metodă nouă în etică. Să luăm în considerare acest pasaj din *Republica*:

> "Minunat grăieşti, Cephalos! – am zis eu. Dar lucrul acesta – dreptatea – oare vom zice că cea adevărată înseamnă pur şi simplu să dai înapoi ceea ce ai primit de la cineva, fie că uneori se cuvine, fie că alteori nu se cuvine să faci aşa ceva? Vreau să spun următoarele: dacă cineva ar primi arme de la un prieten întreg la minte şi dacă acesta, înnebunind, le-ar cere îndărăt, toată lumea va zice, atât că armele nu trebuie să-i fie înapoiate, cât şi că cel care le-ar înapoia nu este un om drept şi că, de asemenea, nu e drept nici cel ce vrea să spună nebunului tot adevărul.
>
> Aşa e, cum spui – zise el.
>
> Atunci nu aceasta este definiţia dreptăţii – să *spui adevărul şi să dai îndărăt ceea ce ai primit* !"

Dar, desigur, vechimea şi prestigiul celor care au folosit primii o metodă de gândire prezintă doar un interes istoric şi în nici un caz nu pot conta ca argumente în favoarea ei. Obiecţia la adresa utilizării cazurilor ipotetice în etică pare a consta în aceea că există ceva ireal sau artificial în această procedură. Legitima apărare în faţa acestei critici poate lua forma afirmaţiei că artificialitatea implicată aici s-a dovedit a fi folositioare în alte domenii. Într-un experiment ştiinţific, influenţa tuturor factorilor care nu au fost studiaţi este, pe cât posibil, eliminată în mod "artificial'.O apărare a metodei experimentale îşi are analogul, în cazul disputelor cu privire la etică, în solicitarea unor răspunsuri la situaţii imaginare simplificate în mod deliberat. Cazurile imaginare discutate în această carte nu sunt unele doar conceptibile, ci ele satisfac cerinţa mai tare ca stadiul actual al cunoaşterii să nu le facă factual imposibile.

8. Posibilitatea dezacordului

Au fost evidenţiate aici diferitele moduri în care argumentarea raţională cu privire la problemele morale se aseamănă cu cercetarea ştiinţifică. Scopul a fost acela de a

clarifica metodele, relativ rar înţelese, ale uneia din cercetări, comparându-le cu procedurile mai frecvent înţelese ale celeilalte. Intenţia mea nu a fost aceea de a împrumuta prestigiul ştiinţei. Nu s-a făcut nici o afirmaţie că argumentarea morală ar putea stabili principii generale pe care ar fi necesar să le accepte orice persoană raţională şi informată. Testarea unei mulţimi coerente de opinii morale are loc în răspunsurile noastre. Din moment ce oameni diferiţi au adesea răspunsuri diferite, nu toată lumea va cădea de acord când a fost demolată o convingere generală. Există întotdeauna posibilitatea, şi uneori realitatea, unui dezacord ultim. Prea puţin rost ar avea discuţia şi argumentarea publică dacă răspunsurile oamenilor nu ar coincide niciodată şi despre nimic. Dar, deşi această stare de anarhie morală nu există, răspunsurile oamenilor variază într-un mod mai fundamental şi mai frecvent decât se recunoaşte îndeobşte. E posibil ca o persoană să accepte toate *argumentele* prezentate în această carte şi totuşi să respingă în mod justificat multe dintre concluzii pentru că nu acceptă premisele.

Uneori voi argumenta împotriva anumitor convingeri arătând că ele sunt incoerente sau că temeiurile concepute pentru susţinerea lor nu fac în realitate acest lucru. Asemenea afirmaţii pot fi în principiu stabilite sau respinse în mod obiectiv. Alteori voi argumenta că unele convingeri au consecinţe moralmente inacceptabile. Nu pretind că acest gen de afirmaţie are vreun fel de ‘obiectivitate’.

Traducere de Crisia Nicolau

Despre etică

Peter Singer

Această carte este despre etica practică, adică despre aplicarea eticii sau moralităţii – voi folosi aceste cuvinte ca fiind interschimbabile - la probleme practice precum tratamentul minorităţilor etnice, egalitatea pentru femei, folosirea animalelor ca hrană sau pentru cercetări ştiinţifice, conservarea mediului natural, avortul, eutanasia şi obligaţia bogaţilor de a-i ajuta pe săraci. Fără îndoială cititorul va dori să intrăm fără întârziere în aceste probleme; dar sunt câteva chestiuni preliminare care trebuie lămurite mai întâi. Pentru a avea o discuţie folositoare în interiorul eticii, e necesar să spunem câte ceva *despre* etică, astfel încât să avem o înţelegere clară a ceea ce facem atunci când discutăm problemele etice. Prin urmare, acest prim capitol pregăteşte scena pentru restul cărţii. Ca să nu ajungă un întreg volum, l-am elaborat într-o formă succintă. Dacă pe alocuri se va dovedi dogmatic, aceasta se întâmplă pentru că nu am avut spaţiu suficient pentru a lua în considerare toate concepţiile despre etică opuse celei pe care o voi apăra eu, dar acest capitol va servi cel puţin pentru a arăta asumpţiile pe care se bazează restul cărţii.

Ce nu este etica

Unii cred că moralitatea este demodată acum. Ei o privesc ca pe un sistem de interdicţii puritane răutăcioase, concepute în principal pentru a împiedica lumea să se simtă bine. Moraliştii tradiţionali se pretind apărătorii moralităţii în general, dar ei apără în realitate un cod moral particular. Li s-a permis într-o asemenea măsură să stăpânească exclusiv acest teritoriu, încât atunci când pe prima pagina a unui ziar scrie EPISCOPUL ATACĂ STANDARDELE MORALE DECADENTE, ne aşteptăm să citim iarăşi

---

P. Singer, *Practical Ethics*, Cambridge University Press, 1979, cap. 1.

despre promiscuitate, homosexualitate, pornografie şi aşa mai departe, şi nu despre firavele ajutoare pe care le dăm celor mai sărace naţiuni de peste mări sau despre indiferenţa noastră periculoasă faţă de mediul natural al planetei.

Deci primul lucru care trebuie spus despre etică e că ea nu este un set de interdicţii referitoare mai cu seamă la sex. Chiar şi în epoca SIDA, sexul nu este singurul care ridică probleme morale. Deciziile despre sex pot implica unele consideraţii cu privire la onestitate, la preocuparea pentru alţii, la prudenţă şi aşa mai departe, dar nu există nimic special cu privire sex în toate aceste privinţe, aceleaşi lucruri putând fi spuse şi despre deciziile privitoare la conducerea unei maşini. (De fapt, probemele morale ridicate de conducerea unei maşini, atât în ceea ce priveşte mediul cât şi în ceea ce priveşte siguranţa, sunt mult mai serioase decât cele ridicate de sexualitate.) În consecinţă, această carte nu conţine vreo discuţie despre morala sexualităţii. Există probleme etice mai importante care trebuie luate în considerare.

În al doilea rând, etica nu este un sistem ideal care e plin de nobleţe în teorie dar nu e bun la nimic în practică. A spune invers e mai aproape de adevăr: o judecată etică ce nu e bună la nimic în practică suferă inveitabil şi de deficienţe teoretice, deoarece tot rostul judecăţilor etice este să îndrume practica.

Unii oameni cred că etica nu este aplicabilă lumii reale pentru că o consideră asemenea unui sistem de reguli scurte şi simple precum: „Să nu minţi”, „Să nu furi” şi „Să nu ucizi”. Nu e surprinzător că aceia care susţin un asemenea punct de vedere despre etică sunt convinşi de asemenea că etica nu este adaptată complexităţilor vieţii. În situaţii neobişnuite, regulile simple ajung la să intre în conflict; şi chiar atunci când nu ajung la asta, respectarea unei reguli poate conduce la dezastru. În mod obişnuit, poate fi greşit să minţi, dar dacă ai trăi în Germania nazistă şi Gestapo-ul ar veni la uşa ta căutând evrei, ar fi cu siguranţă corect să negi existenţa unei familii de evrei care se ascunde în podul tău.

Ca şi în cazul eşecului moralităţii sexuale restrictive, eşecul eticii bazate pe reguli simple nu trebuie să fie confundat cu eşecul eticii în întregul ei. Este doar eşecul unei anumite concepţii despre etică, şi nici măcar un eşec iremedialbil. Deontologiştii – cei care cred că etica este un sistem de reguli – îşi pot salva poziţia găsind reguli mai complicate şi mai specifice care nu intră în conflict unele cu altele sau ordonând regulile într-o structură ierarhică pentru a rezolva conflictele dintre ele. Mai mult, există o foarte

veche abordare a eticii care e practic neafectată de complicaţiile care fac regulile simple greu de aplicat. Acesta este punctul de vedere consecinţionist. Consecinţioniştii nu încep cu regulile morale, ci cu scopurile. Ei evaluează acţiunile prin măsura în care acestea promovează asemenea scopuri. Cea mai cunoscută teorie consecinţionistă, deşi nu singura, este utilitarismul. Utilitaristul clasic consideră o acţiune ca fiind corectă dacă produce o creştere la fel de mare sau mai mare a fericirii tuturor celor afectaţi de ea în comparaţie cu orice acţiune alterantivă; şi e greşită dacă nu face asta.

Consecinţele unei acţiuni variază în funcţie de circumstanţele în care a fost săvârşită acea acţiune. Prin urmare, un utilitarist nu poate fi niciodată acuzat în sens propriu de lipsă de realism sau de aderare rigidă la idealuri, chiar cu riscul de a sfida experienţa practică. Utilitaristul va considera minciuna rea în anumite circumstanţe şi bună în altele, în funcţie de consecinţele ei.

În al treilea rând, etica nu este ceva inteligibil doar în contextul religiei. Voi trata etica în totală independenţă de religie.

Unii teişti spun că etica nu poate fi făcută fără religie, deoarece adevăratul înţeles al lui „bun” nu este altceva decât „ceea ce aprobă Dumnezeu”. Platon a respins o teză similară acum mai bine de două mii de ani, argumentând că dacă zeii aprobă unele acţiuni, o fac pentru că aceste acţiuni sunt bune, caz în care e imposibil ca aprobarea lor de către zei să fie cea care le face bune. Punctul de vedere alternativ face aprobarea divină cu totul arbitrară: dacă s-ar fi întâmplat ca zeii să aprobe tortura şi să dezaprobe faptul de a ne ajuta semenii, tortura ar fi fost bună şi faptul de a ne ajuta semenii rău. Unii teişti moderni au încercat să scape de o astfel de dilemă susţinând că Dumnezeu este bun şi deci nu este posibil să aprobe tortura; dar aceşti teişti sunt prinşi în propria capcană; căci oare ce ar putea ei înţelege prin aserţiunea că Dumnezeu este bun? Că Dumnezeu este aprobat de Dumnezeu?

Conform tradiţiei, o legătură mai semnificativă între religie şi etică a fost aceea că religia era considerată capabilă să ofere un temei pentru a face ceea ce e corect, temeiul fiind acela că toţi cei virtuoşi vor fi recompensaţi cu o binecuvântare eternă, pe când ceilalţi vor arde în focurile iadului. Nu toţi gânditorii religioşi au acceptat acest argument: Immanuel Kant, un creştin foarte pios, a dispreţuit orice fel de motiv egoist pentru supunerea la legea morală. Trebuie să ne supunem ei, spunea acesta, de dragul ei însăşi.

Şi nu trebuie să fim kantieni pentru a ne descurca şi fără motivaţia oferită de religia tradiţională. Există o lungă tradiţie de gânditori care găsesc izvorul eticii în atitudinile de bunăvoinţă şi simpatie pentru alţii pe care le au cei mai mulţi oameni. Oricum, acest subiect este unul complex şi, deoarece este subiectul ultimului capitol al acestei cărţi, nu îl voi dezvolta aici. Este suficient să spunem că observaţiile noastre zilnice asupra semenilor noştri arată că, fără doar şi poate, comportamentul etic nu presupune credinţa în rai şi iad.

În al patrulea şi ultimul rând, în acest capitol de început voi contesta pretenţiile celor ce susţin că etica este relativă sau subiectivă. Voi contesta aceste pretenţii cel puţin în câteva din sensurile în care sunt cel mai des susţinute. Acest punct de vedere cere o discuţie mult mai extinsă decât celelalte trei.

În primul rând, să luăm în considerare ideea, cel mai des susţinută, că etica este relativă la societatea în care se întâmplă să trăim. Acest lucru este adevărat într-un sens şi fals în altul. Este adevărat că, aşa cum am văzut deja în discuţia despre consecinţionism, acţiunile care sunt corecte într-o situaţie din cauza consecinţelor lor bune, pot fi greşite în altă situaţie din cauza consecinţelor lor rele. Astfel, relaţiile sexuale întâmplătoare pot fi greşite atunci când conduc la apariţia unui copil care nu poate fi îngrijit în mod adecvat şi nu sunt greşite când, datorită existenţei unei contracepţii eficiente, ele nu duc la reproducere. Dar aceasta este doar o formă superficială de relativism. În timp ce ea sugerează că aplicarea unui principiu specific precum „Sexul ocazional este greşit” poate e relativă la timp şi la loc, ea nu spune nimic împotriva faptului că un astfel de principiu poate fi obiectiv valabil în circumstanţe specifice sau împotriva aplicabilităţii universale a unui principiu mai general precum „Fă ceea ce sporeşte fericirea şi reduce suferinţa”.

Forma mai fundamentală de relativism a devenit populară în secolul al nouăsprezecelea când au început să apară informatii despre credinţele şi practicile morale a numeroase societăţi îndepărtate. În regimul strict al austerităţii victoriene, cunoaşterea faptului că există locuri în care relaţiile sexuale dintre oameni necăsătoriţi erau privite ca perfect normale a constituit începutul unei revoluţii în atitudinea faţă de sexualitate. Nu este surprinzător faptul că pentru unii aceste cunoştinţe noi sugerau nu doar că acel cod moral al Europei secolului al nouăsprezecelea nu era obiectiv valabil, dar că nici o

judecată morală nu poate face mai mult decât să reflecte obiceiurile societăţii în care ea apare.

Marxiştii au adaptat această formă de relativism la teoriile lor. Ideile conducătoare ale fiecărei perioade, spun ei, sunt ideile clasei conducătoare, şi deci moralitatea societăţii este relativă la clasa economică dominantă şi, astfel, indirect relativă la baza sa economică. Astfel au respins ei în mod triumfalist pretenţiile de obiectivitate şi valabilitate universală ale moralei feudale şi burgheze. Dar aceasta ridică o problemă: dacă orice moralitate este relativă, ce are aşa de special comunismul? De ce să ne alăturăm mai degrabă de partea proletariatului decât de partea burgheziei?

Engels a abordat această problemă în singurul fel cu putinţă, abandonând relativismul în favoarea unei pretenţii mai limitate conform căreia moralitatea unei societăţi divizate în clase va fi întotdeauna relativă la clasa conducătoare, deşi moralitatea unei societăţi fără clase poate fi una „într-adevăr umană”. Aici nu mai este vorba deloc despre relativism. Oricum, într-un fel întrucâtva confuz, marxismul oferă încă un impuls pentru o mulţime de idei relativiste câlţoase.

Problema care l-a făcut pe Engels să abandoneze relativismul duce la fel de bine la demolarea relativismului etic obişnuit. Oricine a reflectat asupra unei decizii etice dificile ştie că a ţi se spune ce crede societatea că trebuie să faci nu rezolvă problema. Trebuie să ajungem la propria noastră decizie. Credinţele şi obiceiurile cu care am crescut pot exercita o mare influenţă asupra noastră, dar odată ce am început să reflectăm asupra lor, putem decide dacă să acţionăm în concordanţă cu ele sau împotriva lor.

Punctul de vedere opus – conform căruia etica este întotdeauna relativă la o societate particulară – are consecinţele cele mai implauzibile. Dacă societatea noastră dezaprobă sclavia în timp ce altă societate o aprobă, nu avem nici o bază pentru a alege între aceste perspective conflictuale. Într-adevăr, din perspectiva unei analize relativiste nu există în realitate nici un conflict – când spun că sclavia este greşită, spun în realitate doar că societatea mea dezaprobă sclavia, iar atunci când proprietarii de sclavi din cealaltă societate spun că sclavia este corectă, ei spun doar că societatea lor o aprobă. De ce să ne mai certăm? E evident că s-ar putea ca amândoi să spunem adevărul.

Mai rău, relativistul nu poate explica satisfăcător ce este nonconformistul. Dacă „sclavia este greşită” înseamnă „societatea mea dezaprobă sclavia”, atunci cineva care

trăieşte într-o societate care nu dezaprobă sclavia face o simplă eroare factuală pretinzând că sclavia este greşită. Un sondaj de opinie ar putea demonstra eroarea unei judecăţi etice. Eventualii reformatori se află deci într-o situaţie dificilă: căci ei greşesc *cu necesitate* atunci când plănuiesc să schimbe concepţiile etice ale concetăţenilor lor; numai în condiţiile în care ei reuşesc să câştige de partea lor cea mai mare parte a societăţii acele concepţii devin corecte.

Aceste dificultăţi sunt suficiente pentru a răsturna relativismul etic; subiectivismul etic evită cel puţin să reducă la non-sens eforturile curajoase ale eventualilor reformatori morali prin aceea că face ca judecăţile etice să depindă de aprobarea sau dezaprobarea persoanei care face judecata mai degrabă decât de societatea din care face parte acea persoană. Cu toate acestea, există alte dificultăţi pe care cel puţin unele forme de subiectivism nu le pot depăşi.

Dacă aceia care susţin că etica este subiectivă înţeleg prin aceasta că atunci când eu spun că a fi crud faţă de animale este greşit spun doar că eu dezaprob cruzimea faţă de animale, ei se confruntă cu o formă agravată a uneia dintre dificultăţile relativismului: incapacitatea de a da seama de dezacordurile etice. Ceea ce era adevărat pentru relativist în privinţa dezacordului dintre oameni aparţinând unor societăţi diferite, este adevărat pentru subiectivist în privinţa dezacordului dintre oricare doi oameni. Eu spun: cruzimea faţă de animale este greşită; altcineva spune că nu e greşită. Dacă asta înseamnă că eu dezaprob cruzimea faţă de animale şi celălalt nu o dezaprobă, atunci amândouă enunţurile pot fi adevărate şi deci nu mai rămâne nimic de disputat în legătură cu ele.

Altor teorii, considerate adesea ca „subiectiviste”, nu sunt vulnerabile la această obiecţie. Să presupunem că cineva susţine că judecăţile etice nu sunt nici adevărate nici false pentru că ele nu descriu nimic – nici fapte morale obiective, nici propriile stări subiective ale minţii. Această teorie poate susţine, aşa cum a sugerat C.L. Stevenson, că judecăţile etice exprimă atitudini, mai degrabă decât să le descrie, iar că noi suntem în dezacord din punct de vedere etic deoarece încercăm, exprimându-ne atitudinea proprie, să-i facem pe ascultătorii noştri să aibă o atitudine similară. Sau e posibil ca, aşa cum a susţinut R. M. Hare, judecăţile etice să fie prescripţii şi, prin urmare, să fie mai strâns legate de porunci (*commands*) decât de enunţurile de fapt. Din acest punct de vedere, noi ne aflăm în dezacord deoarece ne pasă (*care*) de ceea ce fac oamenii. Acele trăsături ale

argumentării etice care presupun existenţa unor standarde morale obiective pot fi marginalizate susţinând că aceasta repreznită un fel de eroare – probabil moştenirea credinţei că etica este un sistem de legi dat de Dumnezeu, sau poate doar un alt exemplu al tendinţei noastre de a obiectiva dorinţele şi preferinţele personale. J.L. Mackie a apărat această concepţie.

Acestea sunt abordări plauzibile ale eticii cu condiţia de a fi distinse cu grijă de forma brută de subiectivism care vede judecăţile etice ca descrieri ale atitudinilor vorbitorului. Ele au fără îndoială dreptate să nege existenţa unui tărâm al faptelor etice care e parte a lumii reale, existentă independent de noi; dar decurge oare din aceasta că judecăţile etice sunt imune la critică, sau că nu e loc pentru raţiune ori argumente în etică, şi că, din punctul de vedere al raţiunii, orice judecată etică este la fel de bună ca oricare alta? Eu nu cred că decurge aşa ceva şi nici unul dintre cei trei filosofi la care m-am referit în paragraful anterior nu neagă rolul raţiunii şi al argumentelor în etică, deşi ei nu au aceeaşi părere cu privire la semnificaţia acestui rol.

Această chestiune a rolului pe care raţiunea îl poate avea în etică este problema crucială ridicată de teza caracterului subiectiv al eticii. Non-existenţa unui domeniu misterios al faptelor etice obiective nu implică non-existenţa raţionării etice. Ea ne-ar putea chiar ajuta, căci dacă am putea ajunge la judecăţile etice doar intuind aceste stranii fapte etice, atunci argumentarea etică va fi şi mai dificilă. Deci ceea ce trebuie arătat pentru a pune etica practică pe baze solide este că raţionarea etică este posibilă. Aici eşti tentat să spui simplu că dovada existenţei budincii constă în faptul de a o mânca, iar dovada că raţionarea este posibilă în etică va putea fi găsită în urmatoarele capitole ale acestei cărţi; dar aceasta nu este în întregime satisfăcător. Nu e satisfăcător din punct de vedere teoretic deoarece ne putem surprinde pe noi înşine raţionând despre etică fără a înţelege de fapt cum se întâmplă acest lucru; şi nu e satisfăcător nici din punct de vedere practic deoarece este foarte probabil ca raţiunea noastră să o ia pe un drum greşit dacă ne lipseşte înţelegerea fundamentelor sale. Voi încerca deci să spun câte ceva despre cum putem raţiona în etică.

Ce este etica: un punct de vedere

Ceea ce urmează este o schiţă a unei concepţii despre etică ce acordă raţiunii un rol important în deciziile etice. Nu este singura concepţie posibilă cu privire la etică, dar e una plauzibilă. Cu toate acestea, voi fi nevoit să trec încă o data peste calificări şi obiecţii demne de un întreg capitol. Tuturor celor care cred că aceste obiecţii nediscutate submineazǎ poziţia pe care o susţin eu pot să le spun încă o dată doar atât: că acest capitol ar putea fi tratat în întregime ca nimic altceva decât ca o formulare a asumpţiilor pe care se bazează această carte. În felul acesta voi încerca măcar să ajut la clarificarea a ceea ce consider eu că este etica.

Ce înseamnă a face judecăţi morale sau a argumenta o problemă etică sau a trăi în acord cu standardele etice? Cum diferă judecăţile morale de alte judecăţi practice? De ce privim decizia unei femei de a avorta ca pe o problemă etică, dar nu tratăm la fel decizia ei de a-şi schimba slujba? Care este diferenţa dintre o persoană care trăieşte după standarde etice şi una care nu trăieşte astfel?

Toate aceste întrebări sunt legate între ele, deci va fi suficient să o abordăm pe una; dar pentru a face aceasta e nevoie să spunem ceva despre natura eticii. Să presupunem că am studiat vieţile unui număr de oameni diferiţi şi că ştim multe despre ceea ce fac ei, ceea ce cred ei, şi aşa mai departe. Putem noi oare decide care dintre ei trăiesc după standarde etice şi care nu?

S-ar putea crede că felul în care putem proceda pentru aceasta constă în a afla cine crede că e greşit să minţi, să înşeli, să furi, ş.a.m.d. şi nu face nici unul din aceste lucruri, respectiv cine nu are astfel de opinii şi nu se abţine să facă asemenea acţiuni. Atunci cei din primul grup vor trăi în acord cu standardele etice, iar cei din al doilea grup nu vor trăi astfel. Dar această procedură confundă în mod greşit două distincţii: prima este distincţia dintre a trăi în acord cu (ceea ce judecăm noi a fi) standardele etice corecte şi a trăi în acord cu (ceea ce judecăm noi a fi) standardele etice incorecte; a doua este distincţia dintre a trăi în acord cu unele standarde etice şi a nu trăi în acord cu nici un standard etic. Cei care mint şi înşeală, dar nu cred că ceea ce fac ei e greşit, e posibil să trăiască în conformitate cu standardele etice. Ei pot crede, pentru oricare dintr-un număr de motive posibile, că este corect să minţi, să înşeli, să furi, etc. Ei nu trăiesc în acord cu standardele etice convenţionale, dar pot trăi în acord cu alte standarde etice.

Această primă încercare de a distinge eticul de non-etic a fost greşită, dar noi putem învăţa din greşelile noastre. Am descoperit că trebuie să admitem că aceia care au opinii etice neconvenţionale trăiesc totuşi în acord cu standardele etice *dacă ei cred, dintr-un temei oarecare, că ceea ce fac este corect*. Condiţia scrisă cu litere italice ne dă cheia răspunsului pe care îl căutăm. Noţiunea de a trăi în acord cu standardele etice este strâns legată cu noţiunea apărării modului de viaţă pe care-l duci, al găsirii unui temei pentru acesta, al justificării lui. Astfel, oamenii pot face tot felul de lucruri pe care noi le considerăm greşite şi totuşi să trăiască în acord cu standardele etice dacă sunt pregătiţi să apere şi să justifice ceea ce fac. Noi am putea găsi că această justificare este neadecvată şi am putea susţine că acţiunile sunt greşite, dar tentativa de a justifica, reuşită sau nu, este suficientă pentru a plasa conduita persoanei în domeniul eticului, opus non-eticului. Pe de altă parte, atunci când oamenii nu pot avansa nici o justificare pentru ceea ce fac, putem respinge pretenţia lor de a trăi conform standardelor etice chiar dacă ceea ce fac este în acord cu principiile morale convenţionale.

Putem acum merge mai departe. Dacă e să acceptăm că o persoană trăieşte în acord cu standardele etice, atunci justificarea trebuie să fie de un anumit fel. De exemplu, o justificare făcută doar în termenii interesului propriu nu va fi valabilă. Când Macbeth, contemplând asasinarea lui Duncan, recunoaşte că doar „ambiţia exacerbată” l-a condus aici, admite că acest act nu poate fi justificat etic. „Pentru a putea fi rege în locul lui” nu reprezintă o încercare slabă de a justifica etic asasinatul; acesta nu e genul de temei care poate conta ca justificare etică. Deoarece noţiunea eticii poartă cu ea ideea a ceva mai mare decât individul, trebuie să arătăm că actele egoiste sunt compatibile cu principii etice bazate pe un fundament mai larg dacă vrem ca ele să poată fi apărate din punct de vedere etic. Dacă ar fi să-mi apăr conduita pe fundamente etice, eu nu aş putea indica doar beneficiile pe care aceasta mi le aduce mie. Trebuie să mă adresez unei audienţe mai largi.

Încă din vremurile antichităţii filosofii şi moraliştii au exprimat ideea conform căreia conduita etică este acceptabilă dintr-un punct de vedere care este oarecum universal. „Regula de aur”, atribuită lui Moise, ce poate fi găsită în cartea Leviticului şi e ulterior repetată de Isus, ne spune să trecem dincolo de interesele noastre personale şi „să ne iubim aproapele ca pe noi înşine” – cu alte cuvinte, să dăm aceeaşi pondere intereselor

altora ca şi propriilor interese. Aceeaşi idee de a mă pune pe mine însumi în poziţia altuia este conţinută şi în cealaltă formulare creştină a poruncii: să facem altora numai ceea ce vrem ca şi ei să ne facă nouă. Stoicii au susţinut că etica rezultă dintr-o lege naturală universală. Kant a dezvoltat această idee în faimoasa sa formulă: „Acţionează doar după acea maximă prin care să poţi voi în acelaşi timp ca ea să devină o lege universală" . Teoria lui Kant a fost şi ea modificată şi dezvoltată de R. M. Hare care vede universalizabilitatea ca pe o trăsătură logică a judecăţilor morale. Filosofii britanici ai secolului al optsprezecelea, Hutcheson, Hume şi Adam Smith, au apelat la un „spectator imparţial" imaginar ca test al judecăţii morale, acestă teorie avându-şi versiunea modernă în teoria „observatorului ideal". Utilitariştii, de la Jeremy Bentham la J.J.C. Smart, iau ca pe o axiomă faptul că în deciziile morale „fiecare contează ca unul şi nimeni ca mai mult decât unul"; în timp ce John Rawls, un critic contemporan de frunte al utilitarismului, include în esenţă aceeaşi axiomă în propria sa teorie, derivând principii etice de bază dintr-o alegere imaginară în care cei ce aleg nu ştiu dacă ei vor fi cei care câştigă sau cei care pierd de pe urma principiilor pe care le selectează. Chiar şi filosofii continentali precum existenţialistul Jean-Paul Sartre şi adeptul teoriei critice Jurgen Habermas, care diferă în atâtea feluri de colegii lor de limbă engleză – şi între ei – sunt de acord că etica este, într-un anume sens, universală.

Se poate argumenta la nesfârşit despre meritele fiecăreia dintre aceste caracterizări ale eticii, dar ceea ce ele au în comun este mult mai impotant decât ceea ce le separă. Ele sunt de acord că un principiu etic nu poate fi justificat dacă-l raportăm la vreun grup părtinitor sau sectar. Etica adoptă un punct de vedere universal. Aceasta nu înseamnă că o judecată etică particulară trebuie să fie aplicabilă universal. Circumstanţele fac să se modifice cauzele, aşa cum am văzut. Aceasta înseamnă însă că atunci când facem judecăţi etice trecem dincolo de simpatiile sau antipatiile noastre. Din punct de vedere etic, este irelevant faptul că eu sunt acela care beneficiază de, să zicem, o distribuire mai egală a veniturilor şi tu eşti cel care pierde din această cauză. Etica ne cere să mergem dincolo de „eu" şi „tu" până la legea universală, la judecata universalizabilă, la punctul de vedere al spectatorului imparţial sau al observatorului ideal sau oricum i-am zice.

Putem noi oare folosi acest *aspect universal al eticii* pentru a deriva o teorie etică aptă să ne îndrume cu privire la ceea ce e corect şi incorect? Filosofii, de la stoici până la Hare şi Rawls, au încercat acest lucru. Nici o încercare nu s-a bucurat de o acceptare generală. Problema e că dacă descriem aspectul universal al eticii doar în termeni simpli, formali, atunci un larg spectru de teorii etice vor fi compatibile cu noţiunea de universalizabilitate, incluzând unele teorii aproape ireconciliabile; dacă, pe de altă parte, realizăm descrierea aspectului universal al eticii astfel încât să fim conduşi în mod inevitabil la o teorie etică particulară, vom fi acuzaţi de introducerea prin spate a propriilor noastre opinii etice în definiţia pe care noi o dăm eticului – pe când această definiţie s-a presupus că va fi suficient de largă şi suficient de neutră pentru a include toţi candidaţii serioşi la statutul de „teorie etică". Deoarece atât de multă lume a eşuat în depăşirea acestui obstacol al deducerii unei teorii etice din aspectul universal al eticii, ar fi o nebunie să încercăm să facem noi acest lucru într-o scurtă introducere la o lucrare care urmăreşte un ţel diferit. Totuşi voi propune ceva un pic mai puţin ambiţios. Ceea ce sugerez eu e că aspectul universal al eticii ne oferă un temei convingător, chiar dacă nu decisiv, pentru a adopta o poziţie utilitaristă în sens larg.

Temeiul meu pentru a sugera aceasta e următorul. Acceptând că e necesar ca judecăţile etice să fie făcute dintr-un punct de vedere universal, accept că interesele mele nu pot să conteze mai mult decât interesele oricui altcuiva, şi aceasta pur şi simplu pentru că sunt ale mele. Astfel, preocuparea mea foarte naturală ca propriile mele interese să fie protejate trebuie să fie extinsă, dacă gândesc etic, la interesele celorlalţi. Să ne imaginăm acum că aş încerca să decid între două cursuri posibile ale acţiunii – să zicem dacă voi mânca toate roadele pe care le-am cules sau, dimpotrivă, le voi împărţi cu alţii. Să ne imaginăm de asemenea că iau această decizie într-un vid etic total, că nu ştiu nimic despre nici un fel de consideraţii etice – că sunt, am putea spune, într-un stadiu pre-etic al gândirii. Cum să mă hotărăsc? Un lucru care ar rămâne totuşi relevant ar fi acela în care cursurile posibile ale acţiunii vor afecta interesele mele. Într-adevăr, dacă definim „interesele" suficient de larg, astfel încât să considerăm orice lucru pe care-l doresc oamenii ca fiind în interesul lor (mai puţin atunci când e incompatibil cu dorinţa sau dorinţele altuia), atunci s-ar părea că la acest nivel pre-etic *numai* interesele proprii pot fi relevante pentru decizie.

Să presupunem că încep apoi să gândesc etic, în măsura în care îmi dau seama că propriile mele interese nu pot conta mai mult decât interesele altora, şi aceasta pur şi simplu pentru că sunt ale mele. În locul intereselor mele trebuie acum să iau în considerare interesele tuturor celor afectaţi de decizia mea. Aceasta îmi impune să cântăresc toate aceste interese şi să adopt cursul acţiunii care e cel mai probabil să maximizeze interesele celor afectaţi. Astfel, cel puţin la un anumit nivel al raţionării mele morale trebuie să aleg cursul acţiunii care are cele mai bune consecinţe, ca sold, pentru toţi cei afectaţi. (Spun „la un anumit nivel al raţionării mele morale” pentru că, aşa cum vom vedea mai târziu, există temeiuri utilitariste pentru a crede că nu trebuie să încercăm să calculăm aceste consecinţe pentru fiecare decizie etică pe care o luăm în viaţa de zi cu zi, ci doar în circumstanţe foarte neobişnuite sau poate atunci când reflectăm asupra alegerii unor principii generale care să ne ghideze în viitor. Cu alte cuvinte, în exemplul concret pe care l-am dat, am putea crede la prima vedere că este evident că împărţirea roadelor pe care le-am adunat are consecinţe mai bune pentru toţi cei afectaţi decât neîmpărţirea lor. Acesta s-ar putea dovedi până la urmă cel mai bun principiu general pe care l-am putea adopta toţi, dar înainte de a avea temeiuri pentru a crede că aşa stau lucrurile, trebuie de asemenea să vedem dacă efectul unei *practici generale* de împărţire a roadelor adunate va fi în beneficiul tuturor celor afectaţi prin aceea că produce o distribuţie mai egală sau dacă ea va reduce cantitatea de hrană adunată, deoarece unii vor înceta să mai adune ştiind că vor primi o porţiune suficientă din ceea ce au adunat alţii.)

Modul de gândire pe care l-am schiţat este o formă de utilitarism. El diferă de utilitarismul clasic prin faptul că prin „cele mai bune consecinţe” el înţelege ceea ce promovează, ca sold, interesele celor afectaţi, mai degrabă decât ceea ce sporeşte plăcerea şi reduce durerea. (S-a sugerat, totuşi, că utilitariştii clasici precum Bentham şi John Stuart Mill folosesc „plăcerea” şi „durerea” într-un sens mai larg, care le permite să includă îndeplinirea dorinţei cuiva ca o „plăcere” şi reversul ca o „durere”. Dacă această interpretare este corectă, atunci diferenţa dintre utilitarismul clasic şi utilitarismul bazat pe interese dispare.)

Ce arată aceasta? Aceasta nu arată că utilitarismul poate fi dedus din aspectul universal al eticii. Există alte idealuri etice - cum ar fi drepturile individuale, sacralitatea vieţii, dreptatea, puritatea, şi aşa mai departe – care sunt universale în sensul cerut aici şi

care sunt, cel puţin în unele versiuni, incompatibile cu utilitarismul. Dar aceasta arată că noi ajungem foarte rapid la o poziţie utilitaristă iniţială deîndată ce aplicăm aspectul universal al eticii la luarea unei decizii pre-etice simple. Aceasta, cred eu, pune sarcina dificilă a demonstraţiei pe umerii celor ce urmăresc să meargă dincolo de utilitarism. Poziţia utilitaristă este una minimală, o primă bază la care ajungem prin universalizarea deciziei egoiste. Dacă e să gândim etic, nu putem refuza să facem acest pas. Dacă e să fim convinşi că trebuie să trecem dincolo de utilitarism şi să acceptăm reguli sau idealuri morale non-utilitariste, e nevoie să ni se dea temeiuri bune pentru a face acest pas suplimentar. Dar până în clipa în care vom avea asemenea temeiuri, avem motive să rămânem utilitarişti.

Această tentativă de a argumenta în favoarea utilitarismului corespunde modului în care voi discuta probleme practice în această carte. Sunt înclinat să susţin o poziţie utilitaristă şi, într-o anumită măsură, cartea poate fi considerată ca o tentativă de a indica felul în care un utilitarism consistent va aborda un număr de probleme controversate. Dar n-am să privesc utilitarismul ca singura poziţie etică ce merită să fie luată în seamă. Voi încerca să arăt legătura altor concepţii, a teoriei drepturilor, a teoriei dreptăţii, a teoriei sacralităţii vieţii şi aşa mai departe, cu problemele discutate. În acest fel cititorii vor fi capabili să ajungă la propriile lor concluzii asupra meritelor relative ale abordărilor utilitariste şi non-utilitariste şi asupra întregii problematici a rolului raţiunii şi argumentului în etică.

Traducere de Gelu Sabău

Glosar englez - român

acceptance-utility - utilitatea acceptării
act - act
action - acţiune
actual - real (opus al lui *possible*, posibil)
act-utilitarianism - utilitarism acţional
agreement - acord
all things considered - luând toate lucrurile în considerare
apprehension – aprehendare
argue (to) - a argumenta
argument - discuţie, dispută (în contexte colocviale); argument (în contexte tehnice).
argumentation - argumentare
assent - a aproba
assertion - aserţiune, asertare (*afirmarea* unei propoziţii, enunţ sau comandă, sau *utilizarea* ei (*use*), pentru a o distinge de *menţionarea* (*mention*) ei în contexte indirecte).
assumption - asumpţie
balance - sold (în discuţiile despre utilitarism)
balance of good over evil - soldul binelui în raport cu răul
basis - bază
bearing on (equal bearing on ...) - influenţă (egală) asupra
belief - opinie
beneficence - binefacere
benevolence - bunăvoinţă
bound (to be bound to ...) - a fi ţinut să ..., a fi constrâns să... (sunt *ţinut* să respect legile, o limbă e *constrânsă* de regulile de utilizare să ...).
civil servant - funcţionar guvernamental
claim - revendicare (în teoria dreptăţii)
claim-rights - drepturi de tipul revendicărilor
command - poruncă, comandă
commend - a reconanda
committment - angajare
compunction - mustrare de conştiinţă
conducive to - contribuie la
consequentialism - consecinţionism
convince - a convinge, a persuada
crime - infracţiune
deed - faptă

desire - dorinţă
entailment - antrenare (implicaţie necesară)
equity - echitate
evince - a manifesta
excitement - exaltare emoţională
expectation - aşteptare, expectaţie (în teoria utilitaristă: utilitate aşteptată sau expectată (*expected utility*))
expediency - oportunitate
expression - expresie (cuvânt sau frază care exprimă un înţeles).
fairness - nepărtinire
feeling – sentiment
flourishing (human) – împlinire umană, înflorire umană
good - bine
goodness – binele, bunătatea, caracterul bun
ground - fundament (colocvial, temei)
harm - prejudiciu
impartiality - imparţialitate
imperations - imperaţii (acte de vorbire exprimate la modul imperativ)
imperatives - imperative (propoziţii exprimate la modul imperativ, cu un cuvânt: „comenzi" (*commands*)).
injure - a leza
judgement - judecată
just - drept
justice - dreptate
kill - a ucide
law-like - legic
meaning - înţeles
mention - a menţiona
mood - mod (grammatical)
mores - moravuri
motive - motiv
murder - omor
must - e necesar (inclusiv în sens moral, mai tare decât *ought*)
oblige – a obliga
offence - delict
other things being equal - celelalte lucruri rămânând neschimbate, *ceteris paribus*
ought – trebuie
„ought"- sentence – "trebuie"-propoziţie (propoziţie prefixată de "trebuie").
outcome - rezultat (în teoria utilitaristă)
override - a domina
overridingness - dominanţă (relaţia de)
overrule - a surclasa
penalty - sancţiune juridică (o pierdere, durere etc. *prevăzute* de lege pentru a fi aplicate în schimbul unui delict; ele pot să nu fie aplicate)
perform (a speech act) - a performa (un act de vorbire)
persuade - a persuada, a convinge

phrase - frază, sintagmă
plain imperatives - imperative obişnuite
point - rost
precisely similar - întru totul asemănător
preference-satisfaction - satisfacerea preferinţei
prepared (în *to be prepared to ...*) - a fi gata să ...
prescription - prescripţie
proposition - conţinut propoziţional (conţinutul a ceva ce poate fi formulat în diferite propoziţii, în diferite limbi; înţelesul literal determină conţinutul propoziţional (*proposition*) al unei propoziţii (*sentence*)).
prudence - prudenţă
punishment - pedeapsă (*aplicarea* unei sancţiuni juridice (*penalty*))
reasoning - raţionare (în contexte colocviale); raţionament (în contexte logice).
reasons (moral) - temeiuri, raţiuni (morale)
received opinions - opinii tradiţionale
remorse – remuşcare
repentance - părere de rău
require – a pretinde (ceva e pretins prin lege – *something is required by law*)
right - corect (în sens moral, în contexte morale)
rule of thumb - regulă empirică
rule-utilitarianism - utilitarism normativ
self-regarding - egoist
sense - sens
sentence - propoziţie (propoziţiile pot fi *enunţuri, porunci* (*comenzi*) sau *întrebări*); ea nu e neapărat devărată/falsă: e.g. propoziţiile interogative; sau „propoziţia „afară ninge" are două cuvinte").
shame - ruşine
significance - semnificaţie
similar - similar (*exactly similar* - exact similar; *precisely similar* - întru totul asemănătoare)
slippery slope (argument) - argumentul pantei alunecoase
sound - just, sănătos (în contexte colocviale: opinii politice juste); corect (în contexte logice, cu precizarea termenului englez în paranteză)
special pleading - eroarea exceptării (de sine) de la regulă; tentaţia de a se excepta de la regulă.
speech acts - acte de vorbire
state of affairs - stare de lucruri
statement - enunţ (propoziţie descriptivă, afirmativă sau negativă, care este a/f: e.g. „Afară ninge"; propoziţie (*sentence*) la modul *indicativ*; propoziţie indicativă).
subscription (to a speech act) - subscriere (la un act de vorbire) (de aceea *assent* nu poate fi tradus cu *subscriere*).
subscription (to a speech act) - subscriere (la un act de vorbire)
substantial (moral problems) - probleme morale de substanţă
supererogation - supererogaţie
supervenience - supervenienţă
term - termen

trump - atu (*to trump* - a folosi ca atu)
use - a utiliza, utilizare
use - utilizare
utterance - rostire (producerea sonoră de către vorbitor a unui sunet, cuvânt, frază: e, măr, afară ninge; enunţarea e o rostire).
validity - validitate (sens logic)
value-words - cuvinte valorice
want - a vrea (dorinţă)
weight - pondere (în discuţiile despre utilitarism)
will - a voi
will do the best for the interests of all those affected - va fi cel mai bun lucru pentru interesele tuturor celor afectaţi
wish - vrere, dorinţă.
wrong - incorect (moral), greşit (moral)

Bibliografia completă a operelor filosofice ale lui R. M. Hare[307]

1949 "Imperative Sentences", Mind 58. Republicat în [illegible](c) .
1950(a) Recenzie la "Morality and God", de E. W. Hirst, Philosophy 25.
1950(b) Recenzie la "Moral Obligation and Knowledge and Perception" de H. A.Prichard, Oxford Magazine ([illegible] Iunie).
1950(c) „Theology and Falsification", University 1. Republicat în New Essays in Philosophical Theology, ed. A. G. N. Flew şi A. MacIntyre (Londra,SCMP, 1955), în Religious Language ed. R. E. Santoni (Bloomington Ind., Indiana UP, 1968), în 1992(d), şi în alte colecţii. Traducerea italiană în colecţia coordonată de G. [illegible] (Liviana, 1972).
1951(a) "Freedom of the Will", Aristotelian Society supp. 25. Republicat în 1972(b) .
1951(b) Recenzie la "The Philosophy of Plato", de G. C. Field, Mind 60.
1951(c) Recenzie la "An Examination of the Place of Reason in Ethics" de S.E. Toulmin, Ph. Q. 1.
1951(d) Recenzie la "Value: A Cooperative Inquiry", ed. R. Lepley, Mind 60.
1952(a) Recenzie la "Morals and Revelation", de H. D. Lewis, Philosophy 27.
1952(b) The Language of Morals (Oxford, Oxford UP). Traducerea italiană, Roma, Ubaldini, 1968; germană, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1972; japoneză, Tokyo, Keiso Shobo, 1981; portugeză, Martins Fontes, 1996. Fragmente traduse în daneză, Copenhaga, Gyldendalike, 1976.
1954(a) Recenzie la "What is Value?" de E. W. Hall, Mind 63.

[307] Am păstrat, în general, maniera lui Hare de a indica bibliografia la subsolul paginii sau la sfârşitul lucrării. Prescurtările utilizate sunt: *LM – The Language of Morals*; *FR – Freedom and Reason*; *MT – Moral Thinking*; *H* – alte lucrări ale lui Hare din bibliografia sa. (Bibliografia a fost realizată de Cătălin Mândrilă.)

1954(b) Recenzie la “The Ethics of Aristotle”, trad. J. A. K. Thompson,Oxford Magazine 62 (25 Feb).

1954(c) Recenzie la “Philosophy and Psychoanalysis” de J. Wisdom, Philosophy 29.

1955(a) “Universalisability”, Aristotelian Society 55. Republicat în 1972(b) .Traducerea germană în Seminar: Sprache und Ethik, ed. G. Grewendorf şi G. Meggle (Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1974); spaniolă în Ética y Análisis 1, ed. E. Rabossi şi F. Salmerón,(Mexico City, Mexico UP 1976).

1955(b) “Ethics and Politics” (două articole şi o scrisoare), Listener (Oct). Traducerea spaniolă în Revista Universidad de San Carlos 33. Primul articol republicat în 1972(b) şi in War, Morality and the Military Profession, ed. M. Wakin (Boulder, Colo., Westview, 1979), Ethical Issues in Business, ed. P. Werhane (Englewood Cliffs, N. J., Prentice,Hall, 1991).

1956(a) Recenzie la “Ethics” de P. H. Nowell-Smith, Philosophy 31.

1956(b) Recenzie la “Filosofia analitica e giurisprudenza” de U. Scarpelli, Mind 65.

1957(a) “Geach: Good and Evil”, Analysis 17. Republicat în Theories of Ethics,ed. P. Foot (Oxford, Oxford UP, 1967) şi în 1972(b) . Traducerea spaniolă în Ética y Análisis 1, ed. E. Rabossi şi F. Salmerón,(Mexico City, Mexico UP 1976).

1957(b) “Oxford Moral Philosophy” (letters), Listener (21 Feb şi 28Mar).

1957(c) Recenzie la “The Problem of Knowledge”, de A. J. Ayer, şi Logic and Knowledge de B. Russell, Spectator (4 Jan).

1957(d) “Are Discoveries about the Uses of Words Empirical?”, J. Phil. 34. Versiunea întreagă în 1960(a) .

1957(e) Recenzie la “Philosophical Analysis” de J. O. Urmson, şi “The Revolution in Philosophy” de A. J. Ayer et al., Phil. Rundschau 5 (în germană).

1957(f) “Religion and Morals” în Faith and Logic, ed. B. G. Mitchell, Londra, Allen and Unwin, 1957.

1959(a) “Broad’s Approach to Moral Philosophy”, în The Philosophy of C. D. Broad, ed. P. Schilpp (New York, Tudor). Republicat în 1971(c) .

1960(a) “Philosophical Discoveries” (the full version of 1957(d)), Mind 69, Republicat în The Linguistic Turn, ed. R. Rorty (Chicago, Ill., Chicago UP, 1967), Plato’s Meno, ed. A. Sesonske şi N. Fleming (Belmont, Calif.,Wadsworth, 1965), Philosophy and Linguistics, ed. C. Lyas (Londra, 1971), The Tradition of Philosophy, ed. N. Bowie (Belmont, Calif.,Wadsworth, 1986), şi în 1971(c) . Traducerea germană în Linguistik und Philosophie, ed. G. Grewendorf şi G. Meggle (Frankfurt a. M., Athenaeum, 1974).

1960(b) “A School for Philosophers”, Ratio 2 (also in German edition). Republicat în 1971(c).

1960(c) Recenzie la An Enquiry into Goodness, de F. E. Sparshott, Ph. Q.10.

1960(d) “«Rien n’a d’importance»: l’anéantissement des valeurs est il pensable?”, în La Philosophie Analytique, ed. L. Beck; also discussion of other papers (Paris, Minuit). English version, “Nothing Matters”, în 1972(d) . Republicat în Death and Dying, ed. T. Beauchamp (Englewood Cliffs, N.J. Prentice Hall, 1978), The Meaning of Life, ed. E. Klemke (New York, Oxford UP, 1981), Virtues and Values, ed. J. Halberstam (Englewood Cliffs, N. J., Prentice-Hall, 1987) ăi alte colecţii. Traducerea germană (anotată) în Der Sinn des Lebens, ed. C. Fehige şi G.Meggle (Munich, 1995).

1960(e) "Ethics", în Encyclopedia of Western Philosophy and Philosophers,ed. J. O. Urmson (Londra, Rainbird). Republicat în Growing Up with Philosophy, ed. M. Lipman (Philadelphia, Pa., Temple UP, 1978), şi în 1972(b) .

1962 Recenzie la "Generalization in Ethics", de M. Singer, Ph. Q. 12.

1963(a) Freedom and Reason (Oxford, Oxford UP). Traducerea italiană: Milan, Il Saggiatore, 1971; germană, Dusseldorf, Patmos, 1975, republicată în Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1983.

1963(b) "Descriptivism", Proc. of Br. Academy 49. Republicat în The Is-Ought Question, ed. W. D. Hudson (Londra, Macmillan, 1969) şi în 1972(b). Traducerea germană în Seminar: Sprache und Ethik, ed. G. Grewendorf şi G. Meggle (Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1974), spaniolă în Ética y Análisis 1. ed. E. Rabossi şi F. Salmerón (Mexico City, Mexico UP,1976), Sârbo-Croată în colecţia coordonată de J. Babia-Avdispabic (Sarajevo, Svjetlost, 1987).

1963(c) Scrisoare în Times Lit. Supp. (26 Apr) on review of Freedom and Reason.

1964(a) "Pain and Evil", Aristotelian Society supp. 38. Republicat în Moral Concepts, ed. J. Feinberg (Oxford, Oxford UP, 1969) şi în 1972(b) .

1964(b) "Adolescents into Adults", în Aims in Education, ed. T. C. B.Hollins (Manchester, Manchester UP). Republicat în 1972(d) şi 1992(d) .

1964(c) "A Question about Plato's Theory of Ideas", în The Critical Approach: Essays in Honor of Karl Popper. ed. M. Bunge (Glencoe, Illinois, Free Press of Glencoe) Republicat în 1971(c) .

1964(d) "The Promising Game", Rev. Int. de Ph. 70. Republicat în Theories of Ethics, ed. P. Foot (Oxford, Oxford UP, 1967), The Is-Ought Question, ed. W. D. Hudson (Londra, Macmillan, 1969), şi în 1989(b) . Traducerea spaniolă în Ética y Análisis 1, ed. E. Rabossi şi F. Salmerón (Mexico City, Mexico UP. 1976), Polish în Etyka 197[illegible]

1964(e) "Wat is Leven?", Elseviers Weekblad (in Dutch). Versiunea în engleză în 1965(b) .

1964(f) "The Objectivity of Values", Common Factor 1.

1965(a) Recenzie la "Norm and Action", de G. H. von Wright, Ph. Q. 15.

1965(b) "What is Life?", Crucible (English version of 1964(e)). Republicat în 1972(d).

1965(c) "Plato and the Mathematicians", în New Essays on Plato and Aristotle, ed. R. Bambrough (Londra, Routledge). Republicat în 1971(c) .

1966 "Peace", RSA Lecture, Australian National University, Canberra, tiraj privat. Republicat în Moral Problems ed. J. Rachels (New York, Harper and Row, 1970), şi în 1972(d) .

1967(a) "The Lawful Government", în Philosophy, Politics and Society, ed.P. Laslett şi W. G. Runciman (Oxford, Blackwell). Republicat în Moral and Social Problems, ed. J. Rachels şi F. Tillman (New York, Harper and Row, 1971), şi 1972(d) .

1967(b) "Conventional Morality", "Decision", "Deliberation", "Ethics","Intention", and "Right and Wrong", în Dictionary of Christian Ethics,ed. J. Macquarrie (Londra, SCMP)

1967(c) Recenzie la "Freedom of the Individual", de S. Hampshire, Ph. Rev.76.

1967(d) "Some Alleged Differences between Imperatives and Indicatives", Mind 76. Republicat în 1971(c) .

1968(a) Recenzie la "Contemporary Moral Philosophy", de G. J. Warnock, Mind 77.

1968(b) Recenzie la "The Concept of Education", ed. R. S. Peters, Mind 77.
1969(a) "Practical Inferences", în Festskrift til Alf Ross, ed. V. Kruse (Copenhagen, Juristforbundets Vorlag). Republicat în 1971(c).
1969(b) Recenzie la "Directives and Norms", de A. Ross, Mind 78.
1969(c) "Community and Communication", în People and Cities, ed. S.Verney (Londra, Fontana). Republicat în 1972(d).
1969(d) Recenzie la "Law, Morality and Religion" de B. G. Mitchell , Philosophy 44.
1970(a) "Meaning and Speech Acts", Ph. Rev. 79. Republicat în 1971(c) .
1970(b) "Condizioni intellettuali per la sopravvivenza dell' uomo", Proteus 1.
1970(c) Replică la "Liberals, Fanatics and Not-so-innocent Bystanders" de R. S. Katz, în Jowett Papers, 1968-1969, ed. B. Y. Khanbhai et al.(Oxford, Blackwell).
1970(d) General Introduction and Introduction to Meno ediţie paperback a The Dialogues of Plato, trad. B. Jowett, ed. R. M. Hare şi D. A. F. M. Russell (Londra, Sphere Books).
1971(a) Recenzie la "The Prisoner and the Bomb", de L. van der Post, New York Recenzie la Books 17 (20 May).
1971(b) "Wanting: Some Pitfalls", în Agent, Action and Reason, ed. R.Binkley et al. (Toronto, Toronto UP). Republicat în 1971(c). Traducerea germană în Analytische Handlungstheorie, ed. A. Beckermann şi G.Meggle (Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1985).
1971(c) Practical Inferences, containing 1949, 1967(d) , 1969(a) , 1970(a) , 1971(b) , "Austin's Distinction between Locutionary and Illocutionary Acts", şi noi anexe (Londra, Macmillan).
1971(d) Essays on Philosophical Method, cuprinzând 1959(a), 1960(a), 1960(b), 1964(c), 1965(c), "The Practical Relevance of Philosophy" şi "The Argument from Received Opinion" (Londra, Macmillan). Traducere italiană: Armando, 1977.
1971(e) "Drugs and the Role of the Doctor", şi alte contrinuţii pentru Personality and Science, ed. I. T. Ramsey şi R. Porter (Edinburgh, Churchill Livingstone).
1972(a) "Principles", Aristotelian Society 73. Republicat în 1989(b) .
1972(b) Essays on the Moral Concepts, containing 1951(a) (part), 1955(a), 1957(a), 1960(e), 1963(b), 1964(a), şi "Wrongness and Harm" (Londra, Macmillan).
1972(c) "Rules of War and Moral Reasoning", Ph. and Pub. Aff. 1. Republicat în War and Moral Responsibility, ed. M. Cohen et al. (Princeton, PrincetonUP, 1974), şi în 1989(c) .
1972(d) Applications of Moral Philosophy, cuprinzând 1955(b) (primul articol), 1960(d) (versiune în engleză), 1964(b), 1965(b), 1966, 1967(a), 1969(c), "Reasons of State", şi "Function and Tradition in Architecture" (Londra, Macmillan). Traducere japoneză: Tokyo, Keiso Shobo, 1981.
1972(e) Recenzie la "The Object of Morality", de G. J. Warnock, Ratio 14 (şi în ediţia germană).
1972(f) "Wissenschaft und praktische Philosophie", în Proc. of 9 Deutscher Kongress für Philosophie und Wissenschaft, ed. A Diemer (Meisenheim, Hain).
1973(a) Critical Study "Rawls' Theory of Justice" I and II, Ph. Q. 23.Republicat în Reading Rawls, ed. N. Daniels (Oxford, Oxford UP, 1975), şi în 1989(b) .

1973(b) "The Simple Believer", în Religion and Morality, ed. G. Outka şi J. P. Reeder (New York, Anchor P). Republicat în Philosophy and the Human Condition, ed. T. Beauchamp et al. (Englewood Cliffs, NJ, Prentice Hall, 1980), şi în 1992(d) .

1973(c) "Language and Moral Education", în New Essays in the Philosophy of Education, ed. G. Langford şi D. J. O'Connor (Londra, Routledge).Republicat în 1979(d) cu critici aduse de G. J. Warnock şi răspunsuri, şi în 1992(d) (doar cu răspunsuri).

1973(d) "Sad Moralny (Moral Judgment)", Etyka 11 (Warsaw), cu rezumate în engleză şi rusă.

1974(a) Comentarii la "Reason şi Violence" de R. Edgley, în Practical Reason, ed. S. Körner (Oxford, Blackwell).

1974(b) "The Abnormal Child: Moral Dilemmas of Doctors and Parents", în Documentation in Medical Ethics 3. Republicat ca "Survival of the Weakest" în Moral Problems in Medicine, ed. S. Gorovitz (Englewood Cliffs, NJ, Prentice-Hall, 1976 (doar prima ediţie), şi în 1993(c) . Traducere germană în Um Leben und Tod, ed. A. Leist (Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1990).

1974(c) "Platonism in Moral Education: Two Varieties", Monist 58. Republicat în 1992(d). Traducerea franceză în volumul de eseuri asupra dialogului Menon al lui Platon, ed.M. Canto-Sperber, (Paris, Jacob, 1990).

1974(d) "What Use is Moral Philosophy?", discuţie televizată cu A. J. P. Kenny, în Philosophy in the Open (Milton Keynes, Open U).

1975(a) "Contrasting Methods of Environmental Planning", în Nature and Conduct, ed. R. S. Peters (R. Inst. of Ph. Lectures, Londra, Macmillan). Republicat în Ethics and Problems of the 21st Century, ed. K. Goodpaster şi K. Sayre (Notre Dame, U of Notre Dame P, 1979) şi în 1989(c).

1975(b) "Autonomy as an Educational Ideal", în Philosophers Discuss Education, ed. S. C. Brown (Londra, Macmillan).

1975(c) "Abortion and the Golden Rule", Ph. and Pub. Aff. 4. Republicat în Philosophy and Sex, ed. R. Baker şi F. Elliston (Buffalo, NY, Prometheus, 1975), în Moral Problems, ed. J. Rachels (New York, Harper and Row, 1978), Ethical Theory and Society, ed. D. Goldberg (New York, Holt Rinehart, 1987) şi în 1993(c). Traducerea germană în Um Leben und Tod, ed. A. Leist (Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1990); italiană în Introduzione alla bioetica, ed. G. Ferranti şi S. Maffettone (Napoli, Liguori, 1991).

1975(d) "Euthanasia: A Christian View", Philosophic Exchange 2 (Proc. of Center for Philosophic Exchange). Republicat în 1992(d).

1976(a) "Ethical Theory and Utilitarianism", în Contemporary British Philosophy 4, ed. H. D. Lewis (Londra, Allen and Unwin). Republicat în Utilitarianism and Beyond, ed. A. K. Sen şi B. A. Williams (Cambridge, Cambridge UP, 1982), Western Moral Philosophy, ed. D. Barnett (MountainView, Calif., Mayfield, 1994), şi în 1989(b) .

1976(b) "Some Confusions about Subjectivity", în Freedom and Morality, ed. J. Bricke (Lawrence, Kan., U. of Kansas P.). Republicat în 1989(b) .

1976(c) "Political Obligation", în Social Ends and Political Means, ed.T. Honderich (Londra, Routledge). Republicat în 1989(c).

1976(d) "Value Education in a Pluralist Society: A Philosophical Glance at the Humanities Curriculum Project", în Proc. of the Ph. of Education Soc. of G. B. 10, ed. R. S. Peters. Republicat în Growing Up with Philosophy, ed. M. Lipman, (Philadelphia, Pa., Temple UP, 1978), şi în 1992(d).

1976(e) Recenzie la "The Structure of Morality", de H.-N. Castañeda, J. Phil.73.

1977(a) "Medical Ethics: Can the Moral Philosopher Help?", în Philosophy and Medicine 3: Philosophical Medical Ethics, its Nature and Significance, ed. S. Spicker şi T. Engelhardt (Dordrecht, Reidel). Republicat în 1993(c).

1977(b) "Geach on Murder and Sodomy" (about "is"-"ought" derivations), Philosophy 52.

1977(c) "Opportunity for What? Some Remarks on Current Disputes on Equality în Education", Oxford Rev. of Education 3. Republicat în 1992(d).

1977(d) "Sprawiedliwosc i rownosc", Etyka 15 (in Polish, cu rezumate în engleză şi rusă). Versiunea în limba engleză în 1978(d), republicat în 1989(c). Discutat în 1979(h).

1978(a) "Prediction and Moral Appraisal", Midwest Studies în Ph. 3. Republicat în 1993(c).

1978(b) "Relevance", în Values and Morals, ed. A. Goldman şi J. Kim (Dordrecht, Reidel). Republicat în 1989(b).

1978(c) "Moral Philosophy", TV interview with B. Magee in his Men of Ideas (Londr BBC).

1978(d) "Justice and Equality", în Justice and Economic Distribution, ed. J. Arthur şi W. Shaw (Englewood Cliffs, NJ, Prentice-Hall). Revised English version of 1977(d). Republicat în Justice. Alternative Political Perspectives, ed. J. Sterba (Belmont, Wadsworth, 1991), Justice in Political Philosophy, ed. W. Kymlicka (Aldershot, Elgar, 1992), Equality, ed. L. Pojman şi R. Westmorel and (New York, Oxford UP, 1997), TheNotion of Equality, ed. M. Hajdin (fc.), şi în 1989(c). Discutat în 1979(h).

1979(a) "What Makes Choices Rational?", R. Met. 32. Republicat în 1989(b) .

1979(b) "What is Wrong with Slavery", Ph. and Pub. Aff. 8. Republicat în Morality and Moral Controversies, ed. J. Arthur (Englewood Cliffs, NJ, Prentice Hall, 1979), Applied Ethics, ed. P. Singer (Oxford, Oxford UP, 1986), Slavery and Social Philosophy, ed. T. Lott (Stanford, Calif., Stanford UP, fc), şi 1989(c). Traducerea germană în Conceptus 15 (1981).

1979(c) "Non-descriptivist Ethics" and "Utilitarianism" în Encyclopedia of Bioethics, ed. W. Reich (New York, Free Press).

1979(d) Nouă ediţie la 1973(c) cu criticile lui G. J. Warnock şi răspunsuri, în The Domain of Moral Education, ed. D.B. Cochrane et al. (Toronto, Paulist P). Repr. without Warnock's criticism în 1992(d).

1979(e) "Universal and Past-Tense Prescriptions: a Reply to Mr.Ibberson".

1979(f) "On Terrorism", în J. of Value Inquiry 13. Republicat în 1989(c) .

1979(g) "Utilitarianism and the Vicarious Affects", în The Philosophy of Nicholas Rescher, ed. E. Sosa (Dordrecht, Reidel). Republicat în 1989(b) .

1979(h) "Justice and Equality: Some Comments on the 1979 Symposium in Warsaw", în Dialectics and Humanism 6 (Warsaw). Contains discussion of 1978(d).

1979(i) "Behaviour Therapy and Moral Responsibility", Midwife, Health Visitor and Community Nurse (Londra, Recorder Press).
1980(a) "Moral Conflicts", în The Tanner Lectures on Human Values 1, ed. S. McMurrin (Salt Lake City, Utah, U of Utah P and Cambridge, Cambridge UP). Revizuit în 1981(a), cap. 2f.
1980(b) Recenzie la "Mortal Questions", de T. Nagel, Ph. Books 21.
1981(a) Moral Thinking: its Levels, Method and Point, with bibliography of R. M. Hare's writings 1971-80 (Oxford, Oxford UP). Traducerea italiană: Bologna, Il Mulino, 1989; chineză: Hong Kong, Philosophia, 1992; germană: Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1992; japoneză: Tokyo, Keiso, 1994; suedeză: Stockholm, Thales, 1995.
1981(b) Recenzie la "The Expanding Circle", de P. Singer, New Republic (7Feb).
1981(c) "On a Misunderstanding of Geach's", Analysis 41.
1981(d) "On the Possibility of a Rational Foundation of Norms", în Scientific and Extra-scientific Rationality, ed. A. S. Skiadas (Athens, Proc. of conference of Ellenike Anthropistike Etaireia at Portaria, Thessaly, 1978).
1982(a) Plato (Oxford, Oxford UP). Traducerea germană: Stuttgart, Reclam, 1990, Spanish, Madrid, Alianza, 1992, Malaysian, Kuala Lumpur, DBP, 1993, Polish, Warsaw, Urbanski, fc. Republicat în R. M. Hare, J. Barnes şi H. Chadwick, Founders of Thought (Oxford, Oxford UP, 1991), Traducerea cehă: Prague, Svoboda, 1994, traduceri în chineză şi română fc.
1982(b) "Utilitarianism and Double Standards: a Reply to J. Annas", Oxford R. of Education 8.
1982(c) "Moral Philosophy: Some Waymarks" (ebraică), în New Trends in Philosophy, ed. A. Kasher şi S. Lappin (Tel Aviv, Yachdav).
1982(d) Interviu cu Carl Rudbeck, Svenska Dagbladet (in Swedish).
1983(a) "Philosophical Introduction", în Psychiatric Ethics, ed. S. Bloch şi P. Chodoff (Oxford, Oxford UP). Reprinted as "The Philosophical Basis of Psychiatric Ethics", în 19[illegible](c) .
1983(b) "On the Scientific Justification of Norms", în 16 Weltkongress für Philosophie, ed. A. Diemer (Frankfurt a. M., Peter Lang).
1984(a) "Do Agents Have to be Moralists?", în Gewirth's Ethical Rationalism, ed. E. Regis, Jr. (Chicago, Ill., U of Chicago P).
1984(b) "Supervenience", Aristotelian Soc. supp. 56. Republicat în 1989(b) .
1984(c) "Utility and Rights: Comment on David Lyons' Paper", Nomos 24: Ethics, Economics and the Law. Republicat în 1989(c).
1984(d) "Arguing about Rights", Emory Law Journal 33. Republicat în 1989(c).
1984(e) "Liberty and Equality: How Politics Masquerades as Philosophy", Social Philosophy and Policy 2. Republicat în 1989(c).
1984(f) "Some Reasoning about Preferences: a Response to Essays by Persson, Feldman and Schueler", Ethics 95. Republicat în 1989(b).
1984(g) "Rights, Utility and Universalization: a Reply to John Mackie",in Utility and Rights, ed. R. Frey (Minneapolis, Minn., U of MinnesotaP). Republicat în 1989(c).
1985(a) "Ontology in Ethics", în Morality and Objectivity: Tribute to J. L. Mackie, ed. T. Honderich (Londra, Routledge). Republicat în 1989(b).

1985(b) "Philosophy and Practice: Some Issues about War and Peace", în Philosophy and Practice (R. Inst. of Ph. Lectures 19, supp. to Philosophy 59), ed. A. P. Griffiths (Cambridge, Cambridge UP). Republicat în 1989(c).
1985(c) "Little Human Guinea Pigs?", în Moral Dilemmas in Modern Medicine, ed. M. Lockwood (Oxford, Oxford UP). Republicat în 1993(c).
1985(d) "The Ethics of Experimentation on Human Children", în Logic, Methodology and Philosophy of Science 7, (Proc. of 7th Intl. Congress of L. M. and Ph. of Sc., Salzburg 1983), ed. R. B. Marcus et al.(Amsterdam, North Holland). Fără suprapunere cu 1985(c).
1985(e) "Come decidere razionalmente le questioni morali", în Etica e diritto: le vie della giustificazione razionale, ed. L. Gianformaggio şi E. Lecaldano (Rome, Laterza). Versiunea engleză în 1986(i), reppublicat în 1989(b).
1985(f) Comenatrii la "Manipulative Advertising" de T. Beauchamp, Bus. and Prof. Ethics J. 3.
1986(a) "A Kantian Utilitarian Approach", în Moral Rights in the Workplace ed. G. Ezorsky (New York SUNY P). Excerpt from 1989(c), ch. 11.
1986(b) "Why Do Applied Ethics?", în New Directions in Ethics, ed. R. M. Fox şi J. P .de Marco (Londra, Routledge). Republicat în Applied Ethics and Ethical Theory, ed. R. Shehadi şi D. M. Rosenthal (Salt Lake City, Utah, U of Utah P, 1988), şi în 1989(b). Traducerea italiană în Questioni di bioetica, ed. M. Mori (Rome, Riuniti, 1988).
1986(c) "A Reductio ad Absurdum of Descriptivism", în Philosophy in Britain Today, ed. S. Shanker (Londra, Croom Helm). Republicat în 1989(b).
1986(d) "Health", J. of Med. Eth. 12. Republicat în 1993(c).
1986(e) "Liberty, Equality and Fraternity in South Africa?", în S. African J. of Philosophy 5. Republicat şi în Philosophical Forum 8 (1986). Republicată în Thinking about South Africa, ed. P. Collins (Hemel Hempstead, Harvester Wheatsheaf, 1990), şi în 1989(c).
1986(f) "Punishment and Retributive Justice", Philosophical Topics 2, Papers on Ethics, ed. J. Adler şi R. N. Lee. Republicat în 1989(c).
1986(g) "Universalizability" and "Utilitarianism", şi articole apărute în 1967(b), în New Dictionary of Christian Ethics, ed. J. Childress şi J. Macquarrie (Londra, SCM). Republicată şi ca Westminster Dictionary of Christian Ethics (Philadelphia, Pa., Westminster P).
1986(h) "Warunkowe i bezwarunkowe obowiazywanie norm moralnych" ("The Conditional and Unconditional Validity of Moral Norms"); reply to Ija Lazari-Pavlowska's paper of the same name, Etyka 22 (Warsaw).
1986(i) "How to Decide Moral Questions Rationally", Critica 18 (English version of 1985(e). Republicat în 1989(b) .
1986(j) Comment on Putnam, Critica 18, Appendix.
1987(a) "An Ambiguity in Warnock", Bioethics 1.
1987(b) "Moral Reasoning about the Environment", Journal of Applied Philosophy 4. Republicat în 1989(c).
1987(c) Recenzie la "The Philosophy of Right and Wrong" de B. Mayo, Ph. Q.37.

1987(d) "In Vitro Fertilization and the Warnock Report", în Ethics, Reproduction and Genetic Control, ed. R. F. Chadwick (Londra, CroomHelm). Republicat în 1993(c) .
1987(e) "Why Moral Language?", în Metaphysics and Morality: Essays in Honour of J. J. C. Smart, ed. P. Pettit et al. (Oxford, Blackwell).Republicat în 1992(d) .
1987(f) Comentarii la "Hamlethics in Planning", de J. Kaufman, Bus. and Prof. Ethics J. 6.
1987(g) "Embryo Experimentation: Public Policy in a Pluralist Society", în Bioethics News 7. Republicat în Proc. of Conference IVF: The Current Debate, ed. K.Dawson şi J. Hudson (Clayton, Vic. 1987), Embryo Experimentation, ed. H. Kuhse et al. (Cambridge, Cambridge UP, 1990), Medicine and Moral Reasoning, ed. K. W. M. Fulford (Cambridge, Cambridge UP 1994) şi 1993(c). Traducerea germană în Medizin und Ethik, ed. H. M. Sass (Stuttgart, Reclam, 1989).
1987(h) "La enseñanza de la ética médica: la contribucion de la filosofia", JANO 33.
1988(a) "When Does Potentiality Count? A Comment on Lockwood", Bioethics2. Republicat în 1993(c) şi în Contingent Future Persons, ed. N. Fotion şi J. C. Heller (Dordrecht, Kluwer, 1977).
1988(b) "Possible People", Bioethics 2. Republicat în 1993(c).
1988(c) Comments on R. B. Brandt, W. K. Frankena, A. Gibbard, J. Griffin, J. C. Harsanyi, W. D. Hudson, T. Nagel, D. A. J. Richards, T. Scanlon, P. Singer, J. O. Urmson, Z. Vendler, şi B. Williams, în Hare and Critics, ed. D. Seanor şi N. Fotion (Oxford, Oxford UP).
1988(d) "A Kantian Approach to Abortion" în Right Conduct: Theories and Applications, ed. M. Bayles şi K. Henley (New York, Random House). Republicat în The Moral Life, ed. S. Luper-Foy şi C. Brown (New York, Holt Rinehart, 1991) şi 1993(c) cu comentarii şi replici de R. B.Brandt în Social Theory and Practice 15 (1989). Traducerea spaniolă în Dianoia 36, (1990).
1988(e) "The Poverty of Ideas", Guardian, 11 Oct. Republicat în Political Studies Assn, Jan 1990.
1989(a) "Some Sub-atomic Particles of Logic", Mind 98. Republicat în 1999.
1989(b) Essays în Ethical Theory (Oxford, Oxford UP). Contains 1964(d), 1972(a), 1973(a), 1976(a), 1976(b), 1978(b), 1979(a), 1979(g), 1984(b), 1984(f), 1985(a), 1986(b), 1986(i), 1994(d). Traducerea italiană: Milano, Il Saggiatore, 1992.
1989(c) Essays on Political Morality (Oxford, Oxford UP). Contains 1972(c), 1975(a), 1976(c), 1978(d), 1979(b), 1979(f), 1984(c), 1984(d), 1984(e), 1984(g), 1985(b), 1986(e), 1986(f), 1987(b), "The Role of Philosophers in the Legislative Process", "Rebellion", and "The Rights of Employees: the European Court of Human Rights and the Case of Young, James and Webster". Traducerea italiană: Milano, Il Saggiatore, 1995; arabic (parţial): Beirut, Saqi, 1996.
1989(d) "Brandt on Fairness to Happiness", cu replicile lui R. B. Brandt, Social Th. and Practice 15.
1989(e) "Una aproximacion kantiana a la politica sanitaria", Agora 8. Republicat parţial ca "Health Care Policy: Some Options" în 1993(c).
1989(f) Replies to Persson, Rabinowicz, Sandoe and Wetterström, Theoria 55.
1989(g) Interview with P. Apsden for Times HES (June).

1991(a) "Universal Prescriptivism", în A Companion to Ethics, ed. P.Singer (Oxford, Blackwell). Traducerea germană în 1995(a); italiană: în Etica analitica, ed. P. Donatelli şi E. Lecaldano, Milano, LED, 1996.
1991(b) "Are there Moral Authorities?" în Reproductive Medicine, ed. D.R. Bromham et al., (Berlin, Springer). Republicat în 1992(d).
1991(c) "Kant utilitarista?", Materiali per una storia della cultura giuridica 21. Versiunea engleză în 1993(a); germană în 1995(a).
1992(a) "Morality, Moral Theory and Applied and Professonal Ethics: Reply to Bernard Gert", Professional Ethics 1.
1992(b) "One Philosopher's Approach to Business and Professional Ethics", Business and Prof. Ethics J. 11. Republicat în Business Ethics, ed. C.Cowton şi R. Crisp (Oxford, Oxford UP. 1998), şi în 1999.
1992(c) "What are Cities For? The Ethics of Urban Planning", în Ethics and the Environment, ed. C. C. W. Taylor (Oxford, Corpus Christi College). Republicat în 1999. Traducerea germană în 1995(a); italiană în colecţia despre planificare şi dreptate socială, ed. S. Moroni (Milano, Franco Angeli, fc).
1992(d) Essays on Religion and Education (Oxford, Oxford UP). Cuprinde 1950(c), 1957(f), 1964(b), 1973(b), 1973(c), 1974(c), 1975(b), 1975(d), 1976(d), 1977(c), 1979(d), 1987(e), "How did Morality Get a Bad Name?", şi "Satanism and Nihilism".
1992(e) "Moral Terms", "Prescriptivism" (de asemenea republicată în 1999), "Slavery", "Universalizability", şi "Weakness of Will" (de asemenea republicată în 1999), în Encylopedia of Ethics, ed. L. Becker (New York, Garland).
1992(f) "Utilitarianism and Moral Education: Comment on S. Levy's Paper", St. in Philosophy and Education 11.
1993(a) "Could Kant have been a Utilitarian?", Utilitas 5. De asemenea în Kant and Critique, ed. R. M. Dancy (Dordrecht, Kluwer, 1993). Republicat în 1997(c). Traducerea germană în 1995(a).
1993(b) "The Ethics of Medical Involvement in Torture: Comment on R. Downie's paper", J. of Med. Eth. 19. Republicat în 1999.
1993(c) Essays on Bioethics (Oxford, Oxford UP). Contains 1974(b), 1975(c), 1977(a), 1978(a), 1983(a), 1985(c), 1986(d), 1987(d), 1987(g), 1988(a), 1988(b), 1988(d), English version of 1989(c), "Moral Problems about the Control of Behaviour", şi "Why I am only a Demi-Vegetarian".
1993(d) Guest Editorial, "Is Medical Ethics Lost?", şi scrisoare, J. of Med. Eth. 19. Republicat în 1999.
1993(e) "Utilitarianism and Deontological Principles", în Principles of Health Care Ethics, ed. R. Gillon (Chichester, Wiley).
1993(f) "Brandt's Methods of Ethics", în Rationality, Rules and Utility:New Essays on Richard Brandt's Moral Philosophy, ed. B. Hooker (Boulder Colo., Westview).
1993(g) "Objective Prescriptions", în Naturalism and Normativity: Philosophical Issues 4, ed. E. Villanueva (Atascadero Calif., Ridgeview). De asemenea în Ethics, ed. A. P. Griffiths (R. Inst. of Ph.Lectures 1992/3, Cambridge, Cambridge UP, 1993), şi 1999.
1994(a) "Applied Philosophy and Moral Theory: R. M. Hare talks to Philosophy Today", Phil. Today 38.

1994(b) “Methods of Bioethics; Some Defective Proposals” Monash Bioethics Rev. 13. Republicat în Philosophical Perspectives on Bioethics, ed. J. W.Sumner şi J. Boyle (Toronto, Ont., U of Toronto P, 1996) şi în 1999.
1994(c) “Philosophie et Conflit”, R. de Met. et Mor. 99. Versiunea engleză în 1997(b).
1994(d) “The Structure of Ethics and Morals”, în Ethics, ed. P .Singer (Oxford, Oxford UP). De asemenea în 1989(b).
1995(a) Replies to Birnbacher, Corradini, Fehige, Hinsch, Hoche, Kusser, Kutschera, Lampe, Leist, Lenzen, Lumer, Millgram, Morscher, Nida-Rumelin, Rohs, Schaber, Schöne-Seifert, Spitzley, Stranzinger, Trapp, Vogler, Wimmer, şi Wolf, în Zum moralischen Denken, ed. C.Fehige şi G. Meggle (Suhrkamp, Frankfurt a. M.). Conţine şi traducerea germană a 1991(a) 1992(c), şi 1993(a).
1995(b) “Off on the Wrong Foot”, în On the Relevance of Metaethics: New Essays on Metaethics, Can. J. Phil. supp. 21, ed. J. Couture şi K.Nielsen. A Reply to P. R. Foot, “Does Moral Subjectivism Rest on a Mistake?”, Oxf. J. of Legal St. 15 (1995). Republicat în 1999 ca “Philippa Foot on Subjectivism”.
1996(a) “Philosophy of Language in Ethics”, în Handbuch Sprachphilosphie, ed. M. Dascal et al. (Berlin, de Gruyter). Republicată şi revizuită în 1997(c).
1996(b) “Impératifs, prescriptions et leur logique”, în Dictionnaire de philosophie morale, ed. M. Canto-Sperber (Paris, PU de France). Tr. în 1999.
1996(c) “Foundationalism and Coherentism in Ethics”, în Moral Knowledge? New Readings in Moral Epistemology, ed. W. Sinnott-Armstrong şi M.Timmons (Oxford, Oxford UP). Republicat în 1999.
1996(d) “A New Kind of Ethical Naturalism?”, în Moral Concepts: Mid West Studies in Philosophy 20, ed. P. French et al. (Notre Dame, Ind., Notre Dame UP). Republicat în 1999.
1996(e) “Internalism and Externalism in Ethics”, în Proc. of 18 International Wittgenstein Congress, ed. J. Hintikka şi K. Puhl (Vienna, Hölder-Pichler-Tempsky). Republicat în 1999.
1996(f) “Hare: A Philosophical Self-Portrait”, în A Dictionary of Philosophy, ed. T. Mautner (Oxford, Blackwell).
1997(a) “Preferences of Possible People”, în Preferences, Proc. of 1992 Conference in Saarbrücken, ed. C. Fehige şi U. Wessels (Berlin, DeGruyter). Republicat în 1999.
1997(b) “Philosophy and Conflict”, în Applied Ethics in a Troubled World, Proc. of aborted 15 International Wittgenstein Congress. ed. O.Neumaier et al. (Dordrecht, Kluwer). Versiunea engleză a 1994(c). Republicat în 1999.
1997(c) Sorting Out Ethics, containing the Axel Hägerström Lectures, “A Taxonomy of Ethical Theories”, ţinute în 1991 în Uppsala, “Defence of the Enterprise”, 1993(a), 1996(a) şi Bibliography of R. M. Hare’s writings 1949 to 1998 (Oxford, Oxford UP).
1998(a) “Prescriptivism”, în Routledge Encyclopedia of Philosophy, ed. E. Craig (Londra, Routledge). Republicat în 1999.
1998(b) “A Utilitarian Approach to Ethics”, în A Companion to Bioethics,ed. H. Kuhse şi P. Singer (Oxford, Blackwell). Republicat în 1999 într-o formă dezvoltată.
1998(c) “Towards Objectivity in Morals”, în Contemporary British and American Philosophy and Philosophers, ed. Ouyang Kang şi S. Fuller (Beijing, People’s

Press). Bazat pe 1994(d), cu materiale autobiografice adiţionale. În chineză; versiunea în engleză – în plan.

1999 Objective Prescriptions and Other Essays, (Oxford, Oxford UP).

Alţi autori citaţi în lucrările lui R. M. Hare

ALSTON, W.P. (1964), *Philosophy of Language* (Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall).
ARISTOTEL *Prior Analytics* (*An. Pr.*), *De Interpretatione* (*De Int.*), *Metaphysics* (*Met.*), *Nicomachean Ethics* (*Eth. Nic.*). Referinţele se fac la numerotarea Bekker.
AUSTIN, J.L. (1956), "A Plea for Excuses", *Aristotelian Society* 57. Republicat în următoarea referinţă.
—— (1961), *Philosophical Papers* (Oxford, Oxford University Press).
—— (1962), *How to Do Things with Words* (Oxford, Oxford University Press)
AYER, A.J. (1936), *Language, Truth and Logic* (Londra: Gollancz).
BERLINER, H. (1980), "Computer Backgammon", *Scientific American* 242 (Iunie).
BRANDT, R.B. (1979), *A Theory of the Good and the Right*, (Oxford: Oxford University Press).
CARNAP, R. (1932), "Überwindung der Metaphysik durch logische Analyse der Sprache", *Erkenntnis* 2.
—— (1935), *Philosophy and Logical Syntax* (Londra: Routledge).
CARROL, Lewis (C.L. Dodgson) (1872), *Through the Looking Glass* (London: Macmillan). Citat din ediţia Nonesuch (Londra, 1939).
CASTAŇEDA, H. (1974), *The Structure of Morality* (Springfield, Mass.: Thomas).
EWING, A.C. (1959), *Second thoughts in Moral Philosophy* (Londra: Routledge)
FISHER, E.M.W. (1962), "A System of Deontic-Alethic Modal Logic", *Mind* 71.
FOOT, P.R. (1958a), "Moral Beliefs", *Aristotelian society* [illegible]. Republicat în [illegible] sa *Theories of Ethics* (Oxford: Oxford University Press, 1967).
—— (1958b), "Moral Arguments", *Mind* 67. Republicat în *Contemporary Ethical Theory*, ed. J. Margolis (Random House, 1966). Ambele referinţe republicate în a sa *Virtues and Vices* (Blackwell and University of Chicago Press, 1978).
GIBBARD, A. (1990), *Wise Choices, Apt Feelings* (Oxford, Oxford University Press).
GLOVER, J. (1977), *Causing Death and Saving Lives*, Pelican Books.
GODWIN, W. (1793), *An Enquiry Concerning Political Justice*.
HÄGERSTRÖM, A. (1911), *Om moraliska föreställningars sanning* (*On the Truth of Moral Propositions*) (Inaugural Lecture, University of Uppsala). Tradusă împreună cu alte scrieri de către R.T. Sandin în Hägerström, *Philosophz and Religion* (Allen&Unwin, 1964).
HARE, J.E. and JOYNT, C. (1982), *Ethics and International Affairs* (New York: St. Martin's Press).
HARMAN, G. (1977), *The Nature of Morality* (New York, Oxford University Press).
HEMPEL, C.G. (1965), *Aspects of Scientific Explanation* (New-York: Free Press).
KANT, I. Referinţele se fac la primele ediţii şi la ediţia Academiei Regale Prusace.
—— (1785), *Kritik der reinen Vernunft* (*KrV*) (Riga: Hartknoch). Traducere de N.K. Smith, *Immanuel Kant's Critique of Pure Reason* (Londra: Macmillan, 1933).
—— (1785), *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* (*Groundwork to the Metaphysic of Morals*). Tradus ca *The moral Law* de H.J. Paton (Hutchinson and Barnes and Noble, 1948). Referinţele se fac la paginile celei de a doua ediţii.
—— (1788), *Kritik der praktischen Vernunft* (*KpV*) (Riga: Hartknoch). Traducere de L.W. Beck, *Critique of Practical Reason* (Indianapolis, Ind.: Bobbs-Merrill, 1956).

—— (1790), *Kritik der Urteilskraft* pt. I (*KU*) (Berlin: Lagarde). Traducere de J.C. Meredith, *Kant's Critique of Aesthetic Judgement* (Oxford, Oxford University Press, 1911).

—— (1797), *Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre* (*RI*) (Königsberg: Nicolovius). Traducere de J. Ladd, *The Metaphysical Elements of Justice* (Indianapolis, Ind.: Bobbs-Merrill, 1965).

—— (1797), *Metaphysische Anfangsgründe der Tugendlehre* (*Tgl*) (Königsberg: Nicolovius). Traducere de M. Gregor, *The Doctrine of Virtue* (New York: Harper&Row, 1964).

LEWIS, C.I. (1946), *An Analysis of Knowledge and Valuation* (Open Court).

LEWIS, D.K. (1973), *Counterfactuals* (Cambridge: Cambridge University Press).

LYONS, D. (1965), *Forms and Limits of Utilitariansim* (Oxford, Oxford University Press).

MACKIE, J.L. (1977), *Ethics: Inventing Right and Wrong* (Harmondsworth: Penguin).

MILL, J.S. (1861), *Utilitarianism*, *Fraser's Magazine*. Republicat: Londra, 1863.

MILLGRAM, E. (1995), "Inhaltsreiche ethische Begriffe und die Unterscheidung zwichen Tatsachen und Werte", în C. Fehige şi G. Meggle, ed., *Zum moralischen Denken* vol. 1 (Frankfurt a. M.: Suhrkamp).

MONSARRAT, N. (1951), *The Cruel Sea* (Cassell).

MOORE, G.E. (1903), *Principia Ethica* (Cambridge: Cambridge University Press).

—— (1912), *Ethics* (Londra: Oxford University Press).

MORRIS, C.W. (1938), "Foundations of the Theory of Signs", *International Encyclopedia of Unified Science* I, 2 (Chicago, Ill.: Chicago University Press).

—— (1946), *Signs, Language and Behaviour* (New-York: Prentice-Hall)

NOZICK, R. (1968), "Moral Complications and Moral Structures", *Natural Law Forum* 13.

PIUS XII, Papa (1957), Alocuţiune, *Acta Apostolicae Sedis* xxxxix, 1027-33.

PLATON, *Euthyphro*, *Protagoras*, *Meno*, *Republic*, *Statesman*. Referinţele se fac la paginaţia Stephanus.

POPPER, Sir Karl (1974a), "Logic without Assumptions", *Aristotelian Society* 47.

—— (1974b), "New Foundations for Logic", *Mind* 56.

PRIOR, A.N. (1960), "The Runabout Inference Ticket", *Analysis* 21. Republicat în a sa *Papers in Logic and Ethics* (Duckworth, 1976).

RAWLS, J. (1955), "Two Concepts of Rules", *Ph. Rev.* 64.

—— (1971) *A Theory of Justice* (Cambridge Mass.: Harvard University Press).

RESCHER, N.A. (1975), *Unselfishness* (University of Pittsburg Press).

ROSS, A. (1968), *Directives and Norms* (Londra: Routledge).

ROSS, W.D. (1930) *The Right and the Good* (Oxford, Oxford University Press).

RYLE, R. (1959), *The Concept of Mind* (Hutchinson).

SAUSSURE, F. De. (1916) *Cours de linguistique générale* (Paris: Payot, 1916). Traducere de Wade Baskin, *Course in General Linguistics* (New York: Philosophical Press, 1959).

SEARLE, J. (1969), *Speech Acts*, (Cambridge: Cambridge University Press).

—— şi VANDERVEKEN, D. (1985), *Foundations of Illocutionary Logic* (Cambridge: Cambridge University Press).

STEVENSON, C.L. (1942), “Moore’s Arguments against Certain Forms of Ethical Naturalism”, în P. Schilpp, ed., *The Philosophy of G.E. Moore* (Evanston, Ill: Northwestern University Press).
—— (1945), *Ethics and Language* (New Haven, Conn.: Yale University Press).
STRAWSON, P.E. (1949), “Truth”, *Analysis* 9.
—— (1959), *Individuals* (Londra: Methuen).
TOULMIN, S.E. (1950), *An Examination of the Place of Reason in Ethics* (Cambridge: Cambridge University Press).
URMSON, J.O. (1968), *The Emotive Theory of Ethics* (Londra: Hutchinson, retipărit: New York: Oxford University Press, 1969).
VON WRIGHT, G.H. (1941), *The Logical Problem of Induction*, *Acta Philosophica Fennica* 3, (Helsinki: Soc. Philosophica).
—— (1963) *Norm and action* (Londra: Routledge).
WARNOCK, (1967), *Contemporary Moral Philosophy* (Macmillan London and St. Martin’s Press).
WILLIAMS, B.A.O. (1973), *Problems of the Self* (Cambridge: Cambridge University Press).
—— (1976), “Utilitarianism and Self-Indulgence”, în *Contemporary British Philosophy* 4, ed. H.D. Lewis (Allen & Unwin).
—— (1985), *Ethics and the Limits of Philosophy* (Londra: Fontana/Collins).
WITTGENSTEIN, L. (1953), *Philosophical Investigation*, (Oxford: Blackwell).
WRIGHT, C. (1992), *Truth and Objectivity* (Cambridge Mass.: Harvard University Press).